

Colecția  
ACADEMICA

203

Seria  
Litere

Laura Mesina este doctor în filologie și cadru didactic la Facultatea de Litere, Universitatea din București. Lucrează în calitate de secretar științific și de cercetător, din 2001, la Centrul de Excelență în Studiul Imaginii (CESI), ca director de proiecte sau membru în echipe interdisciplinare. Este membru-societar al Școlii Române din Roma, Accademia di Romania. A desfășurat stagii de documentare și cercetare în Italia, Franța, Cehia și Slovacia. Publică volume de autor, studii și articole științifice în țară și în străinătate, în domeniul filologiei (studii literare) și al istoriei și teoriei imaginii și imaginarului. Coordonează și editează volume colective și numere de reviste științifice (*Images. Journal of Visual and Cultural Studies*; *Caietele VIZUAL*), precum și seria de volume de autor „Text și imagine”, CESI-Editura Universității din București.

Laura Mesina, *Uitarea Romei. Studii de arheologie a imaginarului*  
© 2015 Institutul European, Iași

**www.euroinst.ro**

INSTITUTUL EUROPEAN  
Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13  
euroedit@hotmail.com

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**MESINA, LAURA**

**Uitarea Romei : studii de arheologie a imaginarului /**

Laura Mesina. - Iași : Institutul European, 2013

Bibliogr.

ISBN 978-606-24-0015-6

82.09

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

LAURA MESINA

**UITAREA ROMEI**  
**Studii de arheologie a imaginarului**

INSTITUTUL EUROPEAN  
2015



# Cuprins

Cuvânt înainte / 47

**Este posibilă o arheologie a imaginarului? / 55**

**Semantică și ritual. De la *kolóssos* la *images* / 87**

I. Ritualul funerar grec și mitul memoriei / 87

II. Funcția ceremonială romană: *funus imaginarium* / 112

III. Un „bazin semantic” greco-roman / 152

**Gândirea greacă, despre politic și imagine / 161**

I. Elemente de teorie a politicului în filosofia greacă / 161

II. Controverse ale imaginii / 183

**Imaginarul puterii creștine de rit bizantin / 195**

I. Imaginea antică a divinului – imaginea filială divină –  
imaginea basileului / 198

II. Imaginarul puterii creștine și imaginea basileului / 210

III. *Oikonomia* creștină / 221

IV. Valori ale antichității în gândirea isihastă / 247

**În loc de concluzii / 257**

Bibliografie generală / 261

Lista ilustrațiilor / 269

Sursa ilustrațiilor / 272

Résumé / 273

Abstract / 275

Rome peut lutter contre Constantinople un temps, rivaliser à armes égales dans les représentations monétaires, profiter de la dernière présence princière régulière pour jouir d'une ultime forme d'identification, cette *Vrbs Aeterna* dont le prince se proclame le *Conservator Urbis Suae*. Mais l'éternité protège seulement le prince, l'*Aeternus Augustus* s'en est allé, revient visiter ponctuellement la cité, et s'est choisi d'autres lieux que légitimement désormais la pompe des rituels auliques et une fonction impériale incarnée proclamant ainsi sa protection divine. (Benoist 348)

D'autres racontent l'histoire autrement. Dans le monde, il ne saurait y avoir deux choses égales. Il a suffi, disent-ils, que le poète prononce le poème pour que le palais disparaisse, comme aboli et foudroyé par la dernière syllabe. Il est clair que de semblables légendes ne sont rien d'autre que des fictions littéraires. Le poète était l'esclave de l'empereur et il mourut comme tel. Sa composition tomba dans l'oubli parce qu'elle méritait l'oubli. Ses descendants cherchent encore, mais ne trouveront pas le Mot qui résume l'univers. (J.-L. Borges. „La parabole du palais”. *L'auteur. Œuvres complètes*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1999. 23.)

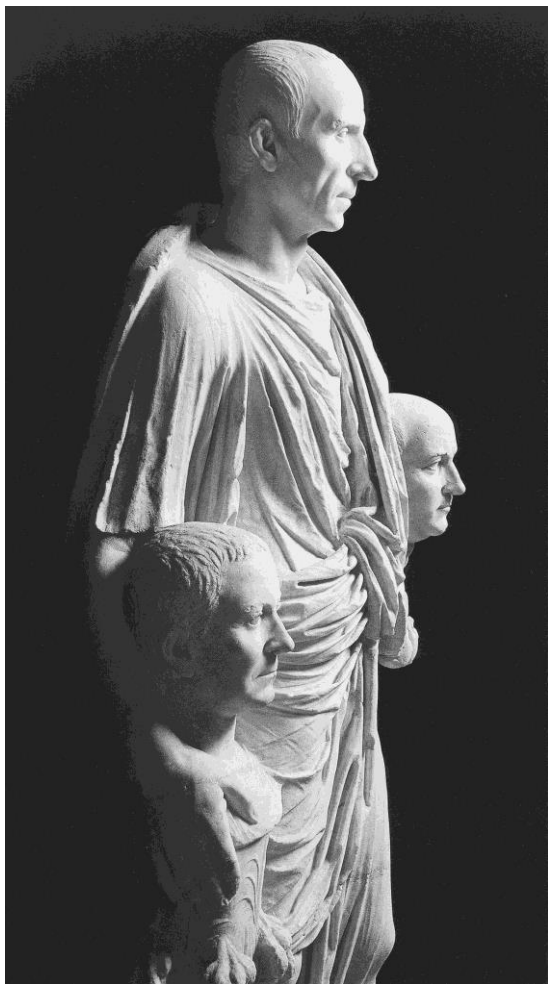


Fig. 1. *Togatus Barberini*. Nobil cu togă, ținând busturile strămoșilor.  
A doua parte a sec. I î.Ch. Muzeul Capitolin, Roma.

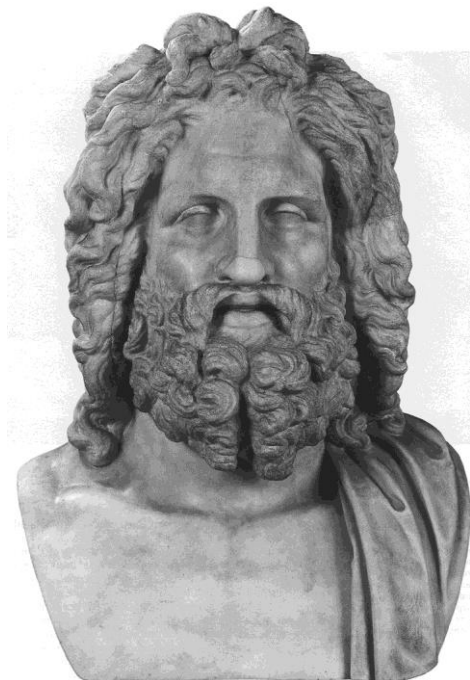


Fig. 2.a. *Jupiter Otricoli* (replică a statuii de cult Jupiter Capitolinul), prima jumătate sec. I î.Ch. Muzeul Vatican, Roma.





Fig. 2.b. Alegoria Romei. Monedă (verso) din timpul domniei lui Nero (54-68 d.Ch.). Monetăria Romei.

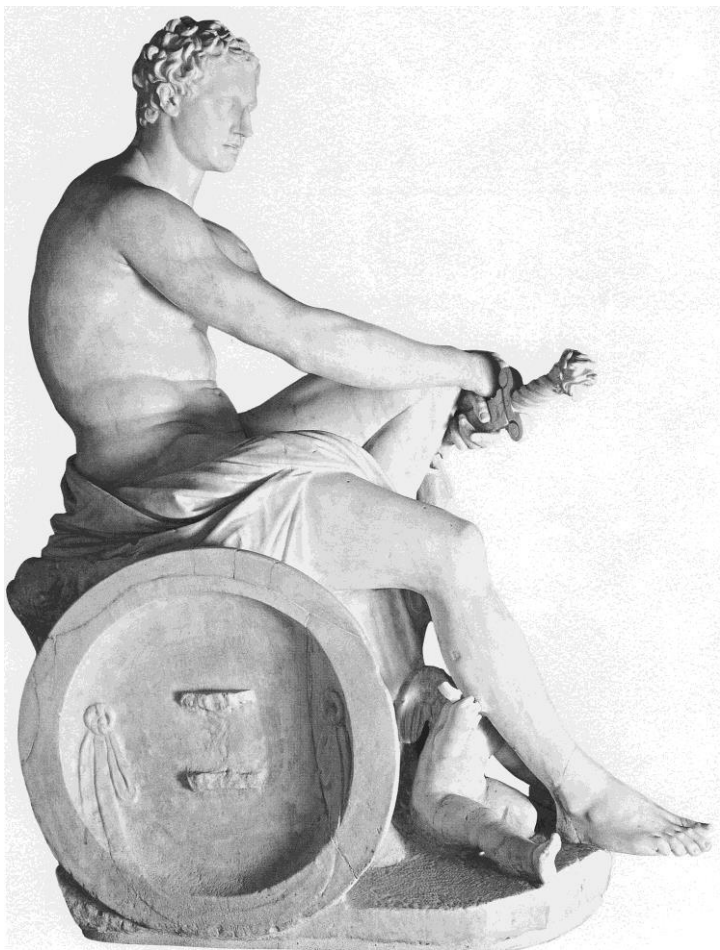


Fig. 3. *Ludovisi Mars* (probabil Ahile). Copie romană după o statuie greacă (*Scopas*), 340-30 î.Ch. Palatul Altemps, Roma. Muzeul Național Roman, Roma.



Fig. 4. *Mars Ultor*, prima parte sec. II d.Ch. (copie).  
Templul augustean al lui *Mars Ultor*, Roma.



Fig. 5. Augustus, ca *Pontifex Maximus* (27 î.Ch-14 d.Ch.).  
Palatul Massimo alle Terme. Muzeul Național Roman, Roma.



Fig. 6. Augustus (27 î.Ch-14 d.Ch.). Muzeul Vatican, Roma.



Fig. 7. *Gemma Augustea*, 10 d.Ch. (18,7 x 22,3 cm). Muzeul de istorie a artei, Viena.



Fig. 8. Dipticul Barberini. Fildeş. Împăratul Anastasius (491-518).  
Muzeul Luvru, Paris.



Fig. 9.a. Leon VI (886-912), prosternat în fața Pantocratorului.  
Mozaic, c. 920. Nartex. Hagia Sophia, Istanbul.





Fig. 9.b. Christos Pantocrator cu papa Onorio III (1216-27) prosternat (detaliu). Mozaic, sec. XIII. Meșteri venețieni. Basilica San Paolo fuori le mura, Roma.



Fig. 9.c. Încoronarea lui Ruggero II (1130-54) de către Iisus.  
 Mozaic, secolul XII. Basilica Santa Maria dell'Ammiraglio  
 (San Nicolò dei Greci) „La Martorana”, Palermo.



Fig. 9.d. Încoronarea lui Wilhelm II (1166-89) de către Pantocrator.  
Mosaic, 1166. Domul din Monreale, Palermo.

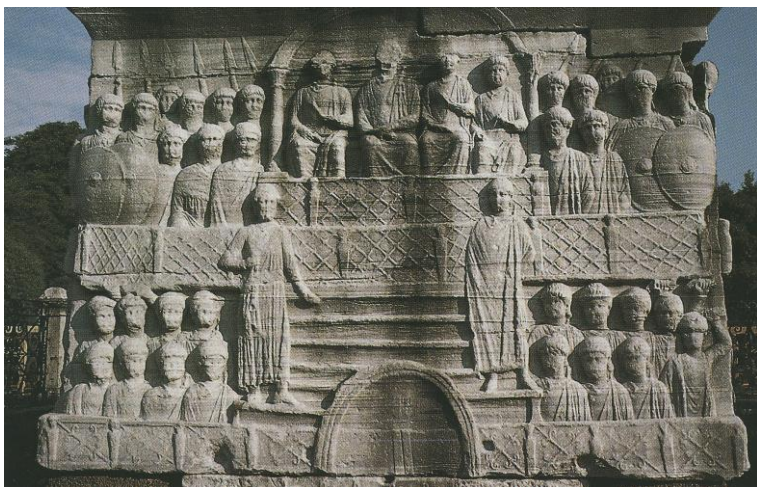


Fig. 10.a. Împăratul Theodosius I (345-95), însoțit de fiii săi, Arcadius și Honorius, și de împăratul imperiului roman de vest, Valentinianus II (375-92). Partea de nord-vest a bazei obeliscului egiptean, registrul superior. Istanbul.

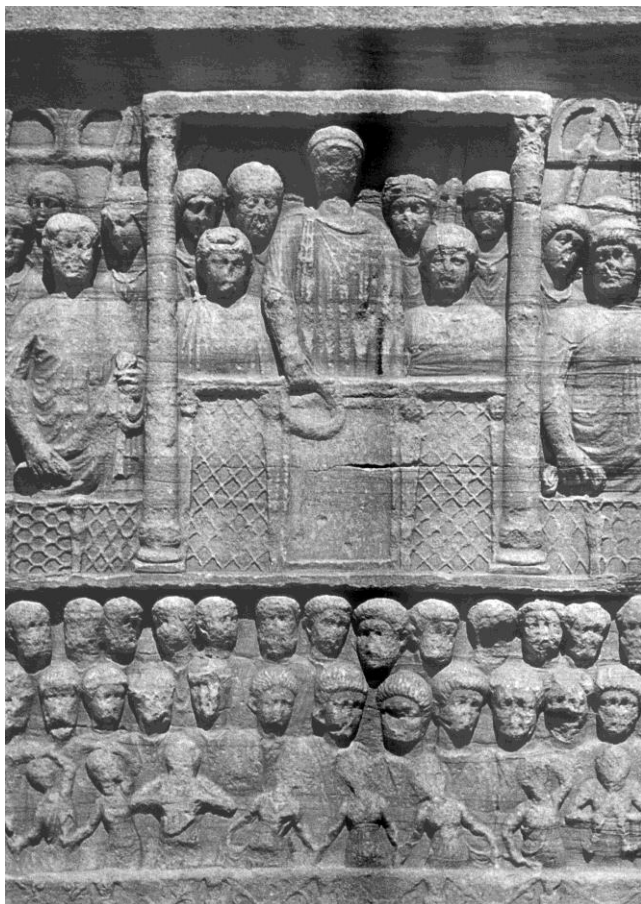


Fig. 10.b. Împăratul Theodosius I (345-95), însoțit de fiii săi, Arcadius și Honorius, și de împăratul imperiului roman de vest, Valentinianus II (375-92). Partea de sud-vest a bazei obeliscului egiptean, registrul superior. Istanbul.

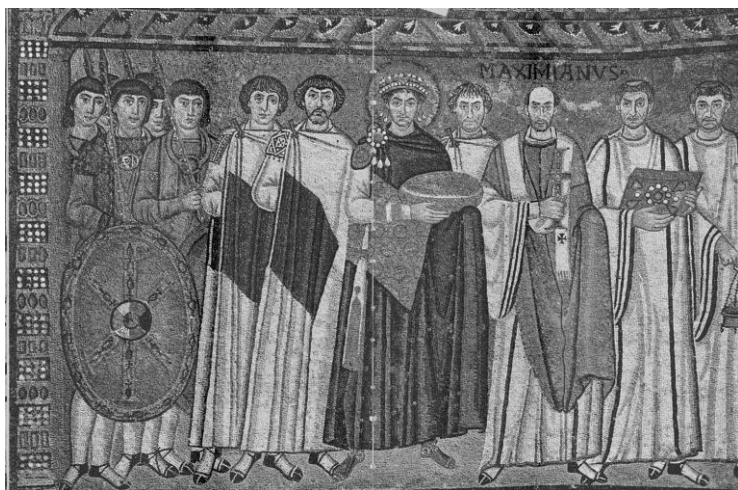


Fig. 11. Iustinian I (527-65), însoțit de arhiepiscopul Maximilian, generalul Belizarie și suita. Mozaic, secolul VI. Basilica San Vitale, Ravenna.



Fig. 12. Theodora (527-48) și suita sa. Mozaic, secolul VI.  
Basilica San Vitale, Ravenna.



Fig. 13.a. „Marea friză traianică”. Victoria romanilor asupra dacilor. Arcul lui Constantin (montată aici de la începutul secolului IV), Roma.





Fig. 13.b. Baza Columnei lui Traian (113 d.Ch.).  
Apolodor din Damasc. Forumul lui Traian, Roma.



Fig. 14. Alegoria Victoriei, care enumeră faptele de glorie ale lui Traian, în fața unui *tropaion*. Columna lui Traian (113 d.Ch.). Forumul lui Traian, Roma.



Fig. 15. Sinuciderea lui Decebal (106 d.Ch.).  
Columna lui Traian (113 d.Ch.). Forumul lui Traian, Roma.



Fig. 16.a. *Homilia Sf. Ioan Chrisostomos*. Demnitari (detaliu).  
Biblioteca Națională a Franței, Paris.



Fig. 16.b. *Homilia Sf. Ioan Chrisostomos*. Împăratul Nicephoros III Botanides (1078-81), însoțit de demnitari. Deasupra tronului se află Adevărul și Justiția (detaliu). Biblioteca Națională a Franței, Paris.



Fig. 17.a. Augustus, ca *Pontifex Maximus* (27 î.Ch-14 d.Ch.) (detaliu).  
Palatul Massimo alle Terme, Muzeul Național Roman, Roma.





Fig. 17.b. *Ara Pacis Augustae* (9 î.Ch.). Figura alegorică a lui Tellus, Pământul (Italia sau Pacea). *Ara Pacis*, Roma.

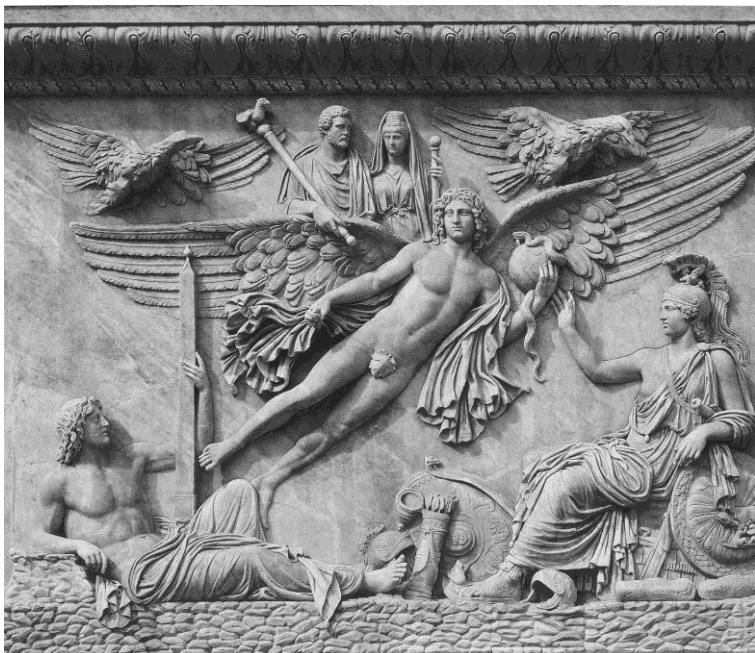


Fig. 18. Columna lui Antoninus Pius (161 d.Ch.).  
Relief de pe pedestal. Muzeul Vatican, Roma.





Fig. 19. *Decursio*, exercițiu militar pentru cortegiul funerar.  
Columna lui Antoninus Pius (161 d.Ch.). Relief de pe pedestal.  
Muzeul Vatican, Roma.



Fig. 20. Triada divină de la Palmira: Aglibol, Ba'alschamin, Malakbel.  
Relief sculptat, secolul I d.Ch. Muzeul Luvru, Paris.



Fig. 21. Tetrarhia. Dioclețian și Galerius, Maximian și Constantin I, începutul secolului IV. Piața San Marco, Venezia.



Fig. 22.a. Iustinian I (detaliu). Mozaic, 990. Galeria de Sud.  
Hagia Sophia, Istanbul.



Fig. 22.b. Iustinian I (stânga) și Constantin I (dreapta), închinând Fecioarei cu pruncul, primul, Hagia Sophia, și al doilea, cetatea Constantinopolului. Mozaic, 990. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.



Fig. 23.a. Christos, între Constantin IX (1042-50) și împărăteasa Zoe (1028-55). Mozaic, (refăcut după) 1042. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.



Fig. 23.b. Fecioara cu pruncul, între Ioan II Comneanul (1118-43) și împărăteasa Irina (1118-34). Mozaic, 1118. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.

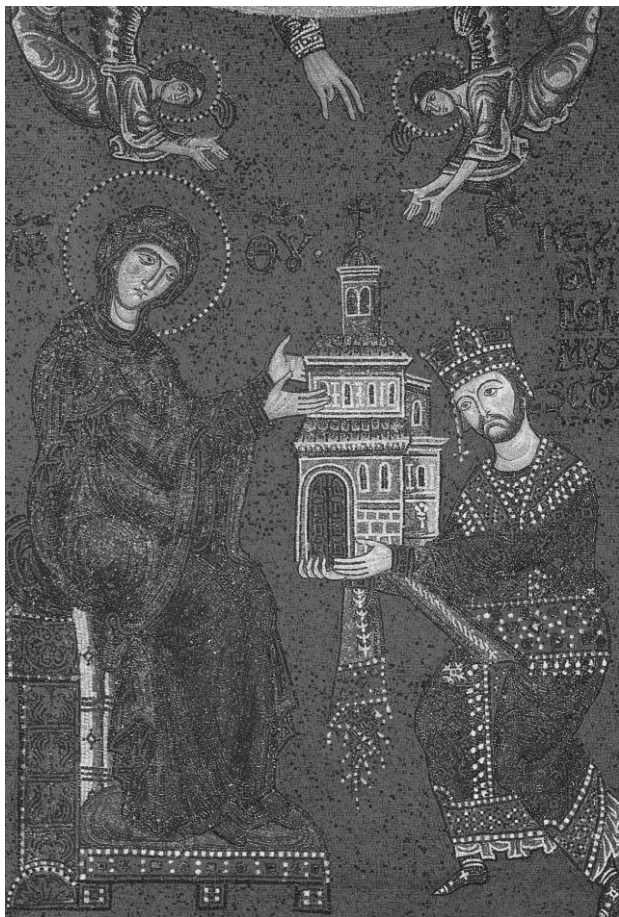


Fig. 24. Regele Wilhelm II (1166-89) donează catedrala Fecioarei Maria. Mozaic, 1176. Domul din Monreale, Palermo.





Fig. 25. Tabloul votiv al lui Neagoe Basarab (1512-21), al doamnei Despina Milița (1512-21) și al copiilor lor. Frescă, înainte de 1526. Meșterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeș, Argeș.



Fig. 26. Constantin VII (913-59) și Romanos I (920-44).  
Monedă bizantină, secolul X. (Talbot Rice 63)



Fig. 27. Petru Voievod (între 1535-1545) și Marco Voievod (asociat la domnie 1537-43?). Frescă, înainte de 1526. Meșterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeș, Argeș.



Fig. 28. Giotto, Judecata de Apoi (detaliu). Frescă, 1303-05.  
Capela Scrovegni, Padova.

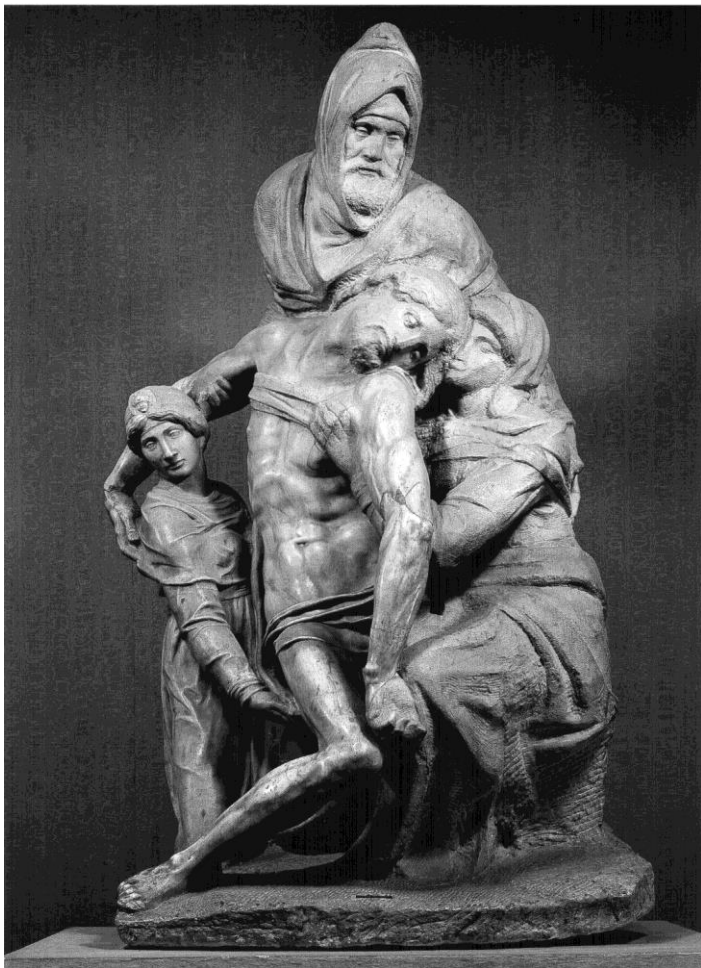


Fig. 29. Michelangelo, *Pietà Bandini*. 1547-55.  
Muzeul Domului Santa Maria del Fiore, Florența.



## Cuvânt-înainte

La data de 11 mai, anul 330 d.Ch., Constantin I inaugurează o nouă cetate a imperiului, construită fidel după modelul Romei. Convențional, acesta este ziua începând cu care orașul care poartă numele fondatorului său se afirmă spectaculos, mai întâi ca a doua capitală, din orient, apoi ca singura, în pofida rolului simbolic al celei occidentale. Împăratul ia pe rând decizii care atestă un plan politic de anvergură și o abilă strategie diplomatică, necesară reechilibrării forțelor în interiorul granițelor. Deși ridicarea în partea orientală a imperiului a unui nou centru administrativ puternic, care să dubleze efortul de coordonare făcut de Roma, a fost motivată conjunctural și a vizat o situație anume, în timp ea a dus la remodelarea hărții politice a continentului. Din nevoia de a contracara puterea în creștere a diocezelor orientale, Alexandria și Antiohia, tot mai insurgente față de politicile imperiale, Constantin I caută un loc din care să le poate supraveghea personal mai bine și, totodată, care să îi permită o mai mare mobilitate pe liniile de graniță. Drept consecință, pentru că își asumă să guverneze el însuși partea estică (și nu prin delegat), orașul devenit reședință trebuie să îi reprezinte mai ales puterea de *augustus*.

Istoria fondării cetății ne demonstrează astăzi că împăratul a fost nu doar un om de putere cu inițiativă, ci și un edil destoinic și

## UITAREA ROMEI

ambitios în planurile sale de construcție. Constantinopolul copiază Roma în ce privește organizarea instituțiilor, arhitectura și, atât cât a fost posibil, planul urbanistic al centrului. Traseele principale din capitală, proiectate pentru a fi parcurse în triumf de reprezentanții puterii sau de armata învingătoare, sunt adaptate la planimetria Bizanțului și la structura sa tradițională, de vechi oraș grecesc. Sediile instituțiilor sunt și ele construite asemănător, însemnele puterii sunt copiate sau chiar aduse de la Roma. O bogată literatură istoriografică, în spiritul scriiturii elogioase față de *civis* și *civitas*, dar și o mitologie locală cu specific urban și cu adaosuri simbolice adecvate ne descriu în limbaj divinatoriu nu doar viziunea, ci și realizările propriu-zise ale împăratului, sanctificat în cele din urmă în propria sa cetate.

Orașul, de fapt, nu era finalizat la data inaugurării lui. Nici în următorii ani de viață ai lui Constantin I nu s-au terminat construcțiile; proiectele arhitecturale și urbanistice au fost duse mai departe de unul dintre fiii săi, Constantiu II, demn de admirat pentru fidelitatea față de moștenirea politică și spirituală a tatălui. Printre cei mai importanți basilei care vor continua să clădească și să dezvolte capitala creștină se numără Theodosiu I și Iustinian I, refondatorii ei de drept. Până în secolul VI, capitala principatului augustean, Roma, va fi fost de mult uitată; pe o cu totul alta, lovită și cotropită, privită totuși dinspre Constantinopol ca o veche și nobilă parte a imperiului, se vor strădui să o recupereze bizantinii creștini.

Constantin I locuiește efectiv pe malul Tibrului de trei ori, în perioade scurte, așadar foarte puțin pentru funcția pe care de altfel o câștigă printr-o serie de confruntări armate dificile, dintre care cea mai dramatică și mai semnificativă pentru creștinism este cea de la Pons Milvius, chiar la porțile Romei. Nedrept de puțin, am zice, cu atât mai mult cu cât va fi unic împărat, pentru că, prin voință proprie, renunță la tetrarhia administrativă și politică, dar și la jocul periculos și condiționant al alianțelor de forțe din imperiu. Chiar dacă devenise un lucru obișnuit ca principele să aibă diverse alte reședințe în afara capitalei, el revenea totuși în centrul instituțional al puterii pentru a-și exercita obligațiile, dar și pentru a beneficia de ceremonialurile care îi



erau dedicate de senat și care îi întăreau relația cu *populus romanus*. Spectacolul puterii era o componentă obligatorie a destinului său de *augustus*, iar beneficiile publice, multiple, erau mai ales ale instituției autocrate (de imagine) și ale capitalei sale, mai puternice și mai sigure pe sine cu fiecare an prosper, datorită provinciilor bogate.

Constantin I s-a arătat dispus să renunțe la tot ceea ce Roma îi putea oferi. A modificat el însuși protocolul sacramental al orașului chiar în timpul celor trei ceremonialuri de *adventus* (de întâmpinare și de omagiere) care i-au fost dedicate, prin faptul că a evitat să mai facă sacrificii închinare zeității tutelare a Romei, Jupiter Capitolinul. Învățat să trăiască departe de fastul și de discursul triumfalist roman, împăratul părea că lasă în urmă relativ ușor *această* capitală simbolică (cea administrativă era Milano), precum și „corul” comunității ei. Relația sa cu Roma ne apare astăzi paradoxală: deși refuză șederea permanentă aici, îi oferă totuși sprijinul și o apără, cu toate că îi învinsese împăratul (pe Maxențiu) chiar la porțile ei fluviale; deși renunță la onorurile ei, o copiază întru totul la Constantinopol. Împăratul dorește să beneficieze de civilizația materială romană, dar nu și să trăiască alături, permanent, de *populus romanus*, cu pretenția sa la primatul universal; și nici pe fundalul regimului tetrarhic, care oricum nu mai corespundea viziunii politice autocrate și nici momentului istoric. A refuzat să se închine divinității ocrotitoare a cetății eterne și a deschis posibilitatea ca o alta să îi ia locul, ei și întregii poliade spirituale a zeilor: o divinitate unică, pentru un împărat unic și pentru o comunitate neindividualizată etnic – imperiul creștin.

Împăratul „uită” Roma. O despărțire treptată, mai mult sau mai puțin subtilă, dar nu un abandon oficial din partea lui. Curând însă (tot în secolul IV), fiul său va stipula oficial ca basileul să aibă reședința permanentă la Constantinopol; o decizie nefericită pentru Roma, asediată și cucerită de migratori în 410. Nu doar consecințele civile și sociale sau cele politice și religioase, nu doar condițiile în care vechea capitală s-a confruntat cu noua situație sunt aici grăitoare pentru ceea ce a provocat abandonarea ei, ci și transformările care au avut loc la Constantinopol, cu efecte asupra întregului imperiu (și nu

## UITAREA ROMEI

doar). „Uitarea” Romei de către împărații bizantini a marcat o primă etapă în despărțirea creștinismului timpuriu de antichitatea păgână și de / în forma ei urbană cea mai sofisticată. După aproape trei secole și jumătate de glorie și de splendoare, când se vede lăsată în urmă, reduplicată și, în cele din urmă, deposedată de statutul ei de primă putere citadină a imperiului, Roma începe să nutrească sentimente contrare celor cu care, înainte de 357 (anul vizitei lui Constantiu II), poate chiar înainte de 330, își omagiase împăratul. El a privat capitala, totodată, și de ceea ce ea adusese la o culme a spectacolului public: ceremonialul de glorificare din cadrul funerariilor – apoteoza, *consecratio* –, în timpul căruia comunitatea intra într-o așa-numită stare de excepție, *iustitium* (Agamben, *Starea de excepție* 43-53) – aici, ca perioadă de doliu –, pe deplin încredințată că are legitimitatea, garantată de divinitate, de a încununa un destin imperial cu laurii gloriei eterne. Ea pierde acest privilegiu sacral, din cauză că beneficiarul unic al tuturor eforturilor ei de a-l omagia o abandonează.

Consecințele în istorie au fost cu neputință de previzionate atunci. Turnura pe care a luat-o destinul imperiului, cu efecte asupra a tot ceea ce s-a petrecut ulterior în teritoriile și cu populațiile influențate de romanitate, dar și de creștinismul primar, accentuează importanța deciziei lui Constantin I de a se muta în est, temporar, pentru a fi prezent alături de armatele sale pe granițe. Aceste efecte pun implicit într-o lumină dramatică și abandonul (injust) al Romei.

În mijlocul acestei lumi, în inima nu doar a imperiului, ci și a vieții lui publice, a comunității orașului „etern” (atribut pierdut, dat fiind destinul lui), un eveniment unea în fața zeilor toate conștiințele: doliul. E drept, pentru împăratul său, Roma a ales să și-l asume tot ca pe un spectacol, unul al morții purificatoare, pentru că ea însăși se înălța astfel, preluând (din) eternitatea augustului. În jurul catafalcului acestuia, romanii realizau un *funus imaginarium*, un cortegiu al măștilor strămoșilor, al marilor figuri istorice și politice, care garantau valoarea defunctului și legitimitatea actului de consacrare. Obiceiul reprezenta doar parțial o inovație, pentru că romanii moșteneau din vechile credințe practica dedublării eroului mort prin diferite tipuri de

„imagini” ale sale, mai ales materiale (v. fig. 1). Ceea ce schimbă ei este atât rolul pe care acest dublu – în cazul lor, masca funerară – îl are pentru ceremonial în ansamblu, atât funcția în cadrul ritualului, cât și simbolismul respectivelor *images*. Antropologic vorbind, ne aflăm în centrul absolut al lumii romane, acolo unde puterea umană, în forma ei glorificată, întâlnește trecutul și unde memoria figurată privește comunitatea în ochi, prin măștile înaintașilor ei.

Mai întâi, în capitala orientală se va renunța la acest obicei chiar la funerariile lui Constantin I, din rațiuni multiple, dar mai ales cu scopul ca trupul lui divinizat să fie însoțit de un cortegiu simbolic al apostolilor, nu de dublurile unor strămoși „păgâni”. Societatea creștină preia din simbolismul greco-roman al dublului doar efigia împăratului, în relație cu semnificațiile corpului său divin, iar *imago* generează în timp portretul regal cu valoare sacrală (mai întâi, realizat în mozaic, ulterior în pictură murală și în tablou). Masca de ceară va trece în ramă, pe pânză, și nu va mai părăsi spațiile închise, pentru că în preajma autocratului defunct, la procesiunile religioase, vor sta doar figurile personajelor sfinte. Deși vor reprezenta până la urmă tot un *funus imaginarium* pentru basileu, ele nu se vor mai numi și nu vor mai fi la fel. Ceremonialul bizantin anulează și relevanța civică a activității împăratului, și valoarea lui socială; de fapt, îi anulează orice valoare, în afara celei de creștin fidel. Uitarea Romei are și acest preț.

„Chipul” strămoșului (re)devine aici imaginar; abstras din concret, dematerializat, el privește totuși în continuare către prezent. *Funus imaginarium*, nu doar ca mărturie antropologică, ci și ca expresie lingvistică, este pragul de pe care se ridică o nouă formă de memorare colectivă: imaginarul puterii. Deși el crește în jurul unei figuri centrale, împăratul, nu oglindește doar natura divină a acestuia, ci și puterea diseminată în lumea guvernată de el, în *oikouménē*, prin imagine și prin cuvânt. Până foarte târziu, către timpurile societății moderne, imaginarul consolidat în evul mediu, dar nezduncinat de teoriile politice „democrate”, nici ale cetăților italiene, nici ale dreptului natural, a rămas structurat în jurul acestui pivot central; format în culturi mai curând ale oralității, a avut parte de o construcție

internă riguroasă și relativ schematică, dar puternică simbolic, așadar eficientă pentru marile comunități creștine de mai târziu.

În căutarea modului în care el s-a constituit pornește această carte. Nu o istorie a ritualului funerar urmărim aici; plecând de la prima atestare a celei mai apropiate forme gramaticale (adjectivale) de ceea ce noi folosim astăzi (subst. „imaginar”), se ridică o multitudine de întrebări, printre care mai importante sunt: ce însemna exact cuvântul, din ce provenea; care a fost istoricul lui, iar dacă s-a transformat, în ce anume și în care context, în relație cu care noțiuni sau fenomene.

Deși configurată în lumea romană imperială pe baza practicilor ritualice și a convențiilor moștenite sau nou create, expresia *funus imaginarium* se înrudește natural cu unele elemente de ceremonial din istorii anterioare. Am numit căutarea acestora o „arheologie a imaginarii”, dată fiind metoda aleasă. Fără nici cea mai mică pretenție de a fi scos la lumină prin cercetarea de față „tot” sau „esențialul”, cred că „strategia” în sine a căutării, bazată parțial pe teoria lui Michel Foucault, are o miză importantă, ca și detaliile aduse la suprafață. Ea oferă destulă libertate de mișcare în câmpul subiectului, posibilitatea de a schimba unghiul de abordare sau zona de referință, de a schimba nivelul (temporal) de la care pot porni alte cercetări, (co)laterale, de a alterna sau de a combina instrumentele de analiză și de interpretare. Sunt posibile, în paralel, abordări prospective și lucrul cu repere istorice variate, ancorări la distanță în timp și spațiu, reveniri rapide la subiect, cadraje mari și apropieri treptate până la nivelul fragmentului revelator. Pentru că mi-a permis atât de multe lucruri care m-au sprijinit în interpretare, am căutat să o folosesc într-un mod extensiv.

„Metoda” propusă de Michel Foucault în 1969, cu toate că autorul ei se declară a fi împotriva oricăror mecanisme interne de determinare a sensului, are o anumită logică, precum și instrumente de analiză particulare (noțiuni noi, atent definite și explicitate). Mai presus de orice însă, ea nu este teleologică. Foucault însuși nu pleacă niciodată de la ceea ce a găsit deja, ci își construiește subiectul, cercetându-l. Acesta îl poartă într-un orizont generos al posibilităților de investigare, îi permite sau chiar îi impune sondări în timp și trecerea

granițelor disciplinare; exercițiul de investigare metodică este el însuși o desfășurare de argumente în câmpul ideilor, prin definiție deschis.

Mai atent la rigoarea canonului, Giorgio Agamben aplică metoda arheologică în căutarea unei alte „rădăcini” a ideilor europene, dar în același areal studiat și preferat de Foucault: teoria puterii. Studiind noțiuni majore pentru istoria continentului, precum *imperium* și *gloria*, Agamben ajunge să sondeze în jurul conceptului complex de *homo sacer*, adăugând astfel în cercetarea sa o componentă de antropologie a puterii și a credinței (fapt pe care de altfel Foucault îl agreea atunci când și-a formulat teoria).

Amintesc aici doar câteva exemple în care metodologia lui Foucault s-a dovedit utilă studierii subiectelor ce țin de lumile antice. Olivier Boulnois realizează și el o minuțioasă arheologie a vizualului din cultura medievală timpurie a occidentului european. Inspirat de Hans Belting și de lucrările sale dedicate unei etape mai târzii a evului mediu (mai cu seamă imaginii cu subiect religios din culturile catolice), Boulnois construiește analiza ceva mai scolastic; ea este însoțită însă de un spirit interpretativ ce acordă textului o amplitudine controlată. Nu în ultimul rând, Gérard Guyon pune o fină erudiție în slujba unei arheologii a conștiinței creștine și a noțiunii de *imperium* din primele cinci secole d.Ch., completând astfel cercetarea lui Agamben, *Il regno e la Gloria*. După cum se poate constata până aici, aceste lucrări se referă în principal la teoria puterii din primul mileniu creștin, corelativ cu alte platforme conceptuale majore, printre care și cea a imaginii (și a imaginarului).

Nu doar metodei și modelului lor li se datorează demersul de față. Doar cu ele, copleșitoare ca erudiție – aş adăuga aici întreaga operă de până în acest moment semnată de Anca Vasiliu (scrieri dedicate filosofiei clasice grecești și teoriei imaginii), chiar dacă metoda este de altă factură decât cea numită anterior –, el nu ar fi trecut niciodată din „plan” (cu o ambiguitate semantică aici pe care o leg de câmpurile în adâncime sondate de metoda arheologică) în „lucrare”.

## UITAREA ROMEI

În final, poate că cel mai mare dușman, timpul, a ajuns să fie cel mai bun prieten al meu. Iată o a doua ambiguitate (ca să mă feresc de paradox), dejucată cu sprijinul familiei mele, căreia îi dedic această carte, dar în special tatălui meu, iubitor de istorie și de arheologie. Familia mea m-a sprijinit când am pornit spre Roma, tot ea mi-a permis să nu o uit.

## **Este posibilă o arheologie a imagnarului?**

Pentru că astăzi este tratat ca un fenomen bogat și cuprinzător al gândirii colective, imaginarul se bucură de multă atenție în studiile științifice actuale, cu toate că este un subiect dificil de încadrat și de urmărit în manifestările sale. Cercetările care îi sunt dedicate depășesc în general granițele tradiționale dintre arte, științe umaniste și științe sociale, dat fiind că orice rezultat al creației și al interpretării noastre critice poate fi ancorat, la mai mică sau mai mare distanță, implicit sau explicit, în diverse forme de imaginar. Fenomenul ar fi asemănător întrucâtva cu acel cuvânt miraculos în căutarea căruia poate că încă se mai află urmașii poetului despre care povestea Borges,<sup>1</sup> dacă este să acceptăm generoasa definiție datorată lui Gilbert Durand:

Imaginarul – adică ansamblul imaginilor și al relațiilor dintre imagini care constituie capitalul gândit al lui *homo sapiens* – ne apare ca marele denominator fundamental la care vin să se ralieze toate procedurile gândirii umane. (*Structurile antropologice ale imaginarii*, „Prefață la cea de-a treia ediție” [1969] 19)

<sup>1</sup> Vezi al doilea motto al acestei cărți.

## UITAREA ROMEI

Chiar și științele, bazate fie pe experiment și pe observație, fie pe demersuri analitice sau exclusiv raționale, recunosc (sau sunt tot mai dispuse a o face) relevanța funcției imaginației și a unui așa-numit imaginar științific. Iată doar câteva exemple de utilizare a acestui tip de imaginar, din ultimele decenii: în sociologie – la Michel Maffesoli; în psihologie – la James Hillman; în fizică – la Gerald Holton; în matematică – la René Thom; în fizica cuantică – la David Bohm; în astrofizică – la Hubert Reeves; în biologie – la François Jacob.<sup>1</sup>

Indiferent ce anume luăm în discuție – individul, grupul sau colectivitatea –, imaginația (cu funcțiile ei: mimetică, fantezistă sau simbolică) are măcar aceste două roluri: de a ajuta în înțelegerea și în învățarea, implicit în memorarea conținuturilor cunoașterii, precum și în producerea de noi interpretări, sensuri și semnificații. Cum, pe lângă gândirea creatoare, și experiența noastră psiho-senzorială este obiectivată în principal tot prin limbaj și prin imagine (abstractă sau materială), imaginarul este hrănit continuu de creațiile particulare și de cele colective, datorate imaginației, în moduri atât de complexe și la scară uneori atât de largă (în plan istoric, socio-cultural sau politic), încât ajunge în cele din urmă să fie cea mai amplă „operă” a unei comunități, în timp, ca și într-o perioadă dată.

Tocmai de aceea am regăsit în parabola semnată de Borges o „prefață” posibilă pentru istoria cuvântului în căutarea căruia pornim acum, printr-o metodă de arheologie a ideilor. Dacă la eseistul spaniol cuvântul magic ar fi putut fi „creația” sau chiar „existența”, în demersul de față va fi „imaginea” lor. Imaginarul este forma în care se așează „povestea lumii”, cea care are puterea de a conduce la distrugere sau la o nouă creație. Pe structura lui, datorită unor scheme generatoare, s-au fixat de-a lungul timpului în mentalul colectiv diferite moduri de a gândi existența, de a proiecta lumi posibile, compensatorii față de realitatea insuficientă, de a construi imagini ale

<sup>1</sup> Pentru a menține linia bibliografică deschisă cu lucrarea fundamentală a lui Gilbert Durand, v. și *Structurile antopolitice ale imaginarului*, „Prefață la cea de-a zecea ediție” [1983] 9-14.



identității și ale alterităților reale sau abstracte (inclusiv ficționale). Despre mit, schemă, mentalitate și reprezentare socială, despre narațiune și timp, dar și despre metoda de arheologie cu care poate fi abordat imaginarul vom discuta în continuare.

În cadrul acestei „lumi interne” a mentalului colectiv, mitul, spre exemplu (la care apelează de altfel și Borges), se comportă precum un personaj major, cu rol foarte bine definit, de agent al acțiunii propriu-zise; de fapt, el este o structură narativă, o parte vie din povestea pe care o spune o comunitate despre tot ceea ce ea este și are, despre tot ceea ce (o) poate reprezenta. Mitologia (ansamblul miturilor dintr-o cultură dată) ar putea desemna în acest caz sistemul simbolic care poate să schimbe, cu aportul imaginarului și al creativității, atât statutul unui obiect comun al vieții cotidiene, cât și valoarea unei imagini identitare mult circulate.

O astfel de interpretare actualizată a mitului ne este propusă într-o lucrare colectivă dedicată metodologiilor de studiu al imaginarii, în numele grupului de cercetători, de către unul dintre semnatari, Claude-Gilbert Dubois, cunoscut îndeosebi pentru studiile dedicate manifestărilor fenomenului în culturile renașcentiste (28-35).

Mitul, în accepțiunea cea mai restrânsă și mai uzuală, ar fi un mod discursiv (de expresie orală sau scrisă), încadrat: pe plan formal, printr-o tramă narativă, o „istorie” (o sumă de fapte); când ia forma poveștii, devine o diegeză (un mod subiectiv de a relata întâmplările); pe plan semantic, printr-o referință la probleme fundamentale ale existenței (prin intermediul schemelor și al arhetipurilor, care constituie o „constelație” sau un „bazin semantic”, după Gilbert Durand, în lucrarea citată); pe planul expresiei, prin simbolizare, proces posibil datorită caracterului plural al semnului și datorită unei „fracturi” de sens care se petrece în interiorul narațiunii, de descifrat hermeneutic – ni se precizează: „după Eliade” (Dubois 28).

Pe această bază, Dubois avansează o nouă tipologie a mitului, pentru a sprijini demersul metodologic al întregului grup de cercetare: acela de a construi comentarii aplicate pentru perioade istorice diferite, plecând de la „radiografii” diferențiale ale imaginarului.

## UITAREA ROMEI

Un prim criteriu îl constituie în viziunea sa structura internă a unității mitice sau modul în care se înlănțuie schemele și arhetipurile din cadrul narațiunii. Ca factor ordonator, el permite determinarea unor sub-categorii, cu ajutorul unor procese structurante (linearitate, circularitate, ascensiune, extensie, simbolistică numerică etc.). Un foarte bun exemplu de studiu axat pe acest criteriu îl constituie antropologia imaginarului în viziunea lui Gilbert Durand; pentru cercetarea de față, un caz relevant, de mitem funcțional într-o formă de ritual, poate fi acvila eliberată deasupra rugului împăratului divinizat, ca semn, dar și ca simbol al apoteozei sale.

Un al doilea criteriu este cel al apartenenței culturale, aplicat atunci când sunt clasificate miturile de constituire a civilizațiilor sau mentalitățile colective, ca urmare a analizei narațiunilor fondatoare pentru arealele subsecvente. Un corpus mitologic dezvoltat într-un amplu perimetru cultural poate fi coerent și unitar, dacă atât structurile sale arhetipale, cât și cele simbolice se regăsesc în micro-mitologiile locale, în imaginarul fiecărei populații, chiar dacă aceasta din urmă este înglobată într-o formă statală trans-etnică.

Nu în ultimul rând, semnificația creează și funcția mitului, care este de ordin explicativ (în acest sens, funcția lui se aseamănă cu cea a științei), dar nu se exercită decât în domeniile în care știința fie nu are competență, fie are una parțială și mediată. Un exemplu îl poate constitui în acest caz ceremonialul imperial, în cadrul căruia orice etapă are o încadrare precisă în semnificația generală a evenimentului public (spre exemplu, arderea pe rug, act suprem al funerariilor, ca modalitate de consacrare apoteotică); datorită acestui aspect, ea îndeplinește și o funcție specifică (în continuarea exemplului: cremația atestă și „de-scrie” scoaterea definitivă a corpului mort din rândul formelor vii, din masa „corpului comunitar”).

Dintre miturile explicative, puternic ancorate în discursul epic identitar, abordarea rădăcinilor semantice ale imaginarului ne apropie de miturile de origine sau de fondare (în general, a comunităților, a orașelor, a popoarelor sau chiar a națiunilor – precum în cazul Romei și al Constantinopolului). Pe aceeași linie de analiză,

problematica puterii întâlnește miturile de individuație identitară, care au ca figură esențială eroul (sau tipuri asemănătoare de actanți); schema narativă, absolut necesară, este cea a unei inițieri încununată de glorie. Procesul de individuație constă în explicarea statutului politic, a legii, a structurii sociale particulare – cazul cetății eterne a Romei, al fondatorului și al populației sale (vom reveni asupra lui).

Alte structuri narative matriciale, care se regăsesc și în miturile identității, sunt cele de creație (a cosmosului, a omului); ele includ unități mitemice specifice, precum zeița-Mamă, pământul-Mamă sau materia potențatoare, zeul-Tată sau Spiritul creator. Pentru cazul marilor orașe, spre exemplu, o zeitate tutelară primește periodic sacrificii și onoruri, așa cum Roma și principii ei auguști făceau pentru Jupiter Capitolinul și pentru zeii întemeietori afiliați lui.

Miturile finalității (eschatologice) pun în joc noțiunile de destin sau de ființă supranaturală și sunt orientate fie asupra viitorului, fie asupra unei comunități, înțelese însă în orizontul devenirii ei. Ele sunt fie ciclice (mitul eternei întoarceri, al paradisiului pierdut, al vârstei de aur), fie dinamice, dat fiind că se construiesc pe o schemă vectorizată a istoriei: ascensional (teoriile optimiste ale progresului, care dau naștere formulei „cetății ideale” sau a statului perfect, deci utopiilor); descensional (teoriile pesimiste ale decadenței, care inspiră ideologii ciclice, de la Hesiod la Spengler); dialectic (provoacă reacția contrariilor și anularea sintezelor – cazul apocalismului creștin, cu imaginea sfârșitului lumii, ca intrare apropiată în împărăția celestă; forma laicizată se regăsește în apocalismul revoluționar). Schema esențială în acest ultim caz este moarte-(re)naștere, apoteoză a unei inițieri de care are parte sufletul fiecărui individ (atât în credințele vechilor greci, cât și la umanitatea creștină).

Mitologia este înțeleasă ea însăși drept o supra-structură simbolică a unei suite de fapte fondatoare (relevante spiritual, social, dar și politic sau cutumiar), care îi și trasează axele semiologice fundamentale. Spre exemplu, deși mitologia creștinismului trimite la conținutul în ansamblu al celor două Testamente, la care se pot adăuga literatura patristică, hagiografiile, cărțile de înțelegciune etc., cel care

## UITAREA ROMEI

Îi definește coordonatele de bază este totuși mitul creștin, prin nucleele simbolico-narative ale episoadelor biblice majore: creația lumii, păcatul adamit și alungarea din rai, coborârea duhului sfânt, faptele, precum și învierea și înălțarea lui Iisus, Judecata de Apoi etc.

Spre diferență de acest mit creștin – configurat în perioada secolelor I-V d.Ch. pe fundamentul dat de mitologia iudaică (monoteică, transcendentă, etnică și mesianică) –, mitul din culturile antice europene, „păgâne”, reflecta „un raport de imanență în natură” (Dubois 29), ceea ce a dus la un politeism totodată insurgent și tolerant. Creștinismul a modificat viziunea asupra relației umanității cu divinitatea, insistând asupra dragostei filiale, pe care teologia clericală și teocrația bizantină au integrat-o complet, până acolo încât l-au numit pe Dumnezeu „Tată” și au utilizat metafore familiale pentru a deriva esența puterii creștine a împăratului, *basilëia*, din esența divină; consecutiv, pentru a alătura imaginile lor figurative.

Dogma întrupării a putut fi astfel mai bine înțeleasă de către păgânii europeni, datorită reprezentărilor vizuale (Treimea, chipul cristic, Buna Vestire și întreaga iconografie religioasă), dar a impus și un anumit caracter exclusivist al relației dintre individ și divin (iertarea este acordată doar celor „aleși” sau celor pe deplin penitenți); la acestea, a adăugat universalismul credinței creștine (integrat eficient de teocrația bizantină). Și la romani împăratul devenea divin, însă ceea ce făcea posibilă glorificarea lui prin apoteoză era intervenția necesară a cetății-capitală, ea însăși un mediator între istorie și eternitate.

În urma edictului de la Milano dat de Constantin I în anul 313 – prin care a introdus religia creștină în rândul celor oficiale –, dar și datorită unei fervente activități misionare de convertire desfășurate în cadrul comunităților păgâne,<sup>1</sup> răspândirea progresivă a noii credințe a dus în mod firesc la modificări semnificative ale mitologiilor locale, uneori chiar în mod radical. Pe măsură ce instituția clericală în ansamblu, inclusiv cea monastică, și-a consolidat bazele

<sup>1</sup> Cum nu dezvolt aici subiectul, semnez doar câteva lucrări în bibliografie, cercetări cu o foarte bună documentare de istorie a bisericii primare și a creștinismului timpuriu. Vezi Daniélou, Vallery-Radot, Theissen.

pentru exercitarea atribuțiilor religioase, monoteismul a impus noua reprezentare figurală a divinității – cu acceptarea interpretărilor locale, unele marcate profund de reminiscențele credințelor păgâne. Pentru a-i sprijini pe muritorii acum penitenți să înțeleagă mesajul creștin și dogma Treimii (subiectul marilor controverse teologice), propovăduitorii au adaptat structurile mitologice și schema narativă a mitului la lumea de personaje sacre sau sacralizate ale noii religii (Fecioara, apostolii, apoi martirii, sfinții etc.).

Grija instituțiilor puterii pentru păstrarea caracterului universalist al creștinismului a impus, după cum atestă istoria practicilor religioase, modificarea vechilor credințe evreiești (deci particulare), dar și primordialitatea spiritualului în raport cu ritualul – susținută de activitatea apostolului Pavel, considerat a fi, după Christos, marele apologet și întemeietor al gândirii creștine. Scrierile lui constituie un prim efort de sinteză, având ca punct de plecare teologia iudaismului, dar respectând și anumite moduri de organizare și de gândire ale „păgânismului” (Dubois 31). Cultura occidentală s-a dezvoltat ulterior în jurul acestei oscilații, controlate atent de biserică, dinspre pilonul central (și unic) al credinței creștine, constituit de dogma Întrupării și de teoria corespondentă a imaginii sacralului și a corpului divin, înspre păgânism (reamintit parțial de renașterile târzii, care exaltau trupul și natura chistică „umană”) sau înspre iudaism (prin reformele iconoclaste, după cum comentează pe larg, în binecunoscuta sa lucrare dedicată subiectului, Alain Besançon).

Spre diferență de imaginarul creștin medieval, mitologia modernității, fondată pe discursul științific al secolelor XVI-XVII, dar și în siajul renașterii și al mișcărilor teologice reformate, este umanistă, plurală și contestatară. Declinul arhetipurilor paternalității divine a condus în cele din urmă la deismul filosofic, exprimat în termeni de tehnologie: Dumnezeu este, nici mai mult, nici mai puțin, un „inginer”, un „arhitect”, o inteligență garantă a ordinii lucrurilor. „Ateismul” nietzschean, spre exemplu, întâlnește această viziune paricidă simbolic. În schimb, în ceea ce privește corpul matern, se mențin analogiile tradiționale, valorizate în continuare antropologic: funcția

## UITAREA ROMEI

simbolică a mamei este atribuită, și în mitologiile modernității, fie naturii, fie materiei. Acum se fondează morala promovării materiale și sociale, ale cărei principii sunt: a avea, a ști, a putea. Individul, care se revoltă și renunță la legea paternală, beneficiază de bogățiile „corpului” matern și devine un fel de copil-zeu, care primește în dar libertatea și fericirea absolute. Acest spirit de cuceritor unic al spațiului, trecând prin experiența repetată a revoluțiilor (devenind astfel fondator de lumi noi) și atingând în cunoaștere orizonturi științifice care îi dau competențe de atotcunoscător, optează pentru „utopiile terestre”, pe care singur le creează și le distruge, ca pe niște forme moderne ale eschatologiei religioase.

Sub forma sa victorioasă, cu un caracter elitist marcat, mitul creat de modernitatea europeană dezvoltă ceea ce poate fi numit – consideră Dubois – „complexul lui Prometeu”, ale cărui avataruri sau ecouri (supraomul, victoria raselor superioare, repartitia egalitaristă a bunurilor) duc în practică la eșecuri tragice, cum știm, considerate a fi „crizele de nebunie ale modernității” (32-33). Emergența însă a unei mitologii a timpurilor moderne, după perioade tumultuoase de căutări identitare, apare ca o „passation d’héritage” (Dubois 33), în care se regăsesc, adaptate, valorile fundamentale ale păgânismului și ale creștinismului, dar mai ales noțiunea, de origine creștină, a „demonității umane”. Ea moderează extremismul prometean și laicizarea cunoașterii (de origine antică) și eliberează activitatea științifică de presupozii dogmatice: concilierea lor duce la construcții importante, precum ideea drepturilor omului, dar și la stabilirea unei etici riguroase a științei. Pe aceste principii se fondează practic umanismul modernității, atât cel laic, cât și cel religios, a cărui universalitate transcende culturile-palimpsest ale Occidentului, fără însă a le anula.

În toată analiza panoramică pe care o face, Dubois, pe care l-am urmat pentru tipologia miturilor, corelează permanent istoria imaginarului cu statutul imaginii din diferite perioade ale civilizației și ale culturilor europene. Un demers motivat în mod viabil și consolidat de numeroase cercetări aplicate, dintre care la unele vom reveni.

\*

O cercetare de tip „arheologic”, care trimite la terminologia lui Michel Foucault (*Arheologia cunoașterii* 25-95), ne poate dezvălui mai multe despre cum s-a configurat imaginarul colectiv, și nu doar cu ajutorul culturii orale și al credințelor, ci și al operelor scrise și al reprezentărilor vizuale, al ceremonialurilor publice și al discursurilor despre sacralitate sau al experiențelor singulare (eroice), cunoscute de comunitate direct sau prin intermediul povestirii (legendă, mit etc.).

Timpul, spațiul, corpul, precum și raportul (de putere) dintre sine și alteritate – teme cu o bogată morfologie și semantică, fundamentale pentru imaginar, în toată istoria sa – au încadrat permanent reprezentările identitare și legătura dintre trecutul memorat și necesitățile de autolegitimare ale comunității sau ale individului. Constatarea cu privire la funcția istorică a imaginarului, de releu și de arhivă identitară, poate fi punctul de plecare pentru o sondare adâncă în magma vocabularului, în căutarea „genealogiilor” cuvântului, a semnelor care au migrat în timp de la o noțiune la o alta învecinată, pentru a-i întări sensul în raport cu formele lingvistice uzuale și cu familia ei lexicală, cu simbolurile generate, dar și cu referințele reale.

Tematologia imaginarului deschide câmpuri conceptuale și bazine semantice generoase pentru investigații de acest fel. Pot fi cercetate familii întregi de subiecte sau poate fi urmat un traseu individual, al unei anumite noțiuni, care a devenit la un moment dat un important nod al amplei rețele de teme, în schema și în structurile imaginarului colectiv (simbolice, mitice sau arhetipale).

Ar fi necesară o clarificare a accepțiunii acordate aici noțiunii de schemă (nu cu semnificația kantiană, prezentată în *Critica rațiunii pure*): pe lângă faptul că este „o generalizare dinamică și afectivă a imaginii [și] constituie factivitatea și non-substantivitatea generală a imaginarului” (Durand, *Structurile antropologice* 52), s-ar putea adăuga și că acționează ca o generalizare (dinamică) logico-simbolică pentru raporturile de putere, fixate în memoria colectivă cu ajutorul narațiunii (mitice sau istorice). Dacă, pe de o parte, poate fi asimilată

unui reflex colectiv înconștient, non-rațional, care se manifestă (antropologic) între „gesturile înconștiente ale senzo-motricității, între dominantele reflexe și reprezentări” (cum notează Durand în același loc), pe de altă parte, în procesul continuu de memorare colectivă și de sedimentare a imaginarului, se dovedește că acționează precum un mecanism cu o logică intrinsecă de compunere a reprezentării, pe care se fixează „materia” imaginată.

Aici abia reintegrăm ceea ce Durand lăsa deoparte din teoretizarea datorată lui Kant, pe scurt și fără argumente substanțiale (52), și anume că schema se inserează între imagine și concept și că realizează astfel joncțiunea lor. La orice perioadă ne-am raporta, constatăm că spiritualitatea colectivă nu e caracterizată de haos (cum s-a văzut de altfel mereu din manifestarea sa ritualică și instituțională), ci e guvernată, așa spune, de legile „reprezentării necesare”, a propriei existențe, a sinelui și a alterității (cum precizăm și mai devreme). Gesturile și actele ritualice sunt memorate în imaginarul colectiv prin intermediul unor scheme care organizează spațiul de confluență dintre potențialitatea simbolică a obiectului, psiho-senzorialitate, intelect intuitiv (precum în definiția aristotelică, el sprijină cunoașterea directă a principiilor generatoare) și simbolul constituit și integrat conceptual.

Caracterul antropologic al imaginarului este revelat și de contextul ritualic în care acest cuvânt a fost utilizat cu un sens specific. În prima sa formă atestată documentar (pe care o cunoaștem azi), denumea măștile din ceară ale strămoșilor purtate în jurul catafalcului, la înmormântarea unui nobil sau chiar a împăratului roman (deja cunoscutul nouă *funus imaginarium*, despre care am pomenit mai devreme). Funcția co-memorativă pe care a avut-o semantismul originar al cuvântului (asupra căruia vom mai reveni) va fi preluată în schema generală a imaginarului creștin, acolo unde va reprezenta doliul penitent (deplângerea sacrificiului christic și glorificarea lui, în așteptarea iertării păcatului adamit și a salvării prin iertarea divină).

Îată că și ritualul comunitar pre-creștin, și penitența colectivă, menționată obsesiv în imaginarul medieval, utilizează schema subiectivă pentru a „determina” arhetipul divinității (atât christice, cât și



imperiale), intermediar obligatoriu în drumul acesteia spre imaginea reală (figurală). Nevoia de a *ex-pune*, de a proiecta în afara sinelui ideea de putere și sensul acordat ei, duce la o anumită concentrare a intuiției, care, prin intermediul schemei, ajunge la „substantivizarea” arhetipală – spre exemplu, la figura întemeietorului de cetate sau de lume (Durand, *Structurile antropologice* 52).

Într-o perspectivă jungiană, din aceste forme matriciale pot fi derivate conceptele și simbolurile, care, spre diferență de arhetip, imuabil și universal, sunt fluctuante și chiar ambivalente, ceea ce le provoacă o anumită fragilitate (creatoare, însă) în raport cu timpul (istoric), cu diferențele culturale, cu diversele contexte în care apar. Din această cauză, cel puțin simbolul tinde să devină semn, pentru că trece din registrul bogat al semanticii (la care cercetarea de față se raportează) în cel al semiologiei funcționale – după interpretarea lui Durand, în aceeași lucrare (54).

Procesul de memorare nu este așadar constrâns să rămână la semnul bipolar și nici nu este supus unei cinetici imprevizibile (difícil de controlat la nivelul imaginarului colectiv). Un rol major în cadrul lui îl joacă structura mitică, tocmai datorită registrelor sale narative și simbolice, determinate și funcționale în baza schemelor. Mitul este, în perspectivă antropologică,

... un sistem dinamic de simboluri, de arhetipuri și scheme, sistem dinamic care, sub impulsul unei scheme, tinde să se realizeze ca povestire. Mitul este deja o schiță de raționalizare, întrucât utilizează firul unei expunerii în care simbolurile se transformă în cuvinte și arhetipurile în idei. ... Așa cum arhetipul favoriza ideea și simbolul zămislea denumirea, putem spune că mitul favorizează doctrina religioasă, sistemul filosofic sau, cum bine a remarcat [Émile] Bréhier [„Philosophie et Mythe”. 1914], povestirea istorică și legendară. (Durand, *Structurile antropologice* 54)

În cadrul imaginarului, mitul se manifestă precum un sub-sistem cu autonomie parțială, dat fiind că el depinde de contextul în care a fost generat, precum și de cel în care este reluat; în plus, el

## UITAREA ROMEI

poate da seamă de un anume specific situațional, narativ sau simbolic, indiferent când anume sau la ce nivel al discursului este folosit.

Nu sistemul imaginarului interesează în principal aici, nici abordarea lui teoretică și nici analiza formelor pe care le-a luat în cadrul unei culturi anume; pornind de la contextul primelor sale atestări documentare, ca noțiune cu semnificație ritualică, înspre etape anterioare și apoi înspre cele următoare, caut să află ce anume a intrat în relație cu ele și cum au dus ulterior la imaginarul medieval creștin.

\*

Comunitatea cetății, pentru că a recurs permanent în procesul de memorare a existenței sale la schemele narrative ale mitului, la arhetipuri/figuri și la simboluri, a dezvoltat un imaginar cu vocație formativă, de exemplaritate, dar a și creat, pentru acest scop, noi reprezentări ale vieții, „oglindă” pentru modul comun de înțelegere din fiecare perioadă istorică. Memoria colectivă tinde permanent să rețină, dinamic și creator, o imagine coerentă a existenței comunității, pentru ca aceasta la rândul ei să poată lăsa moștenire reprezentarea unei identități complexe; de aceea, ordinea impusă cetății și individului de către instituțiile puterii a ajuns să inspire, în mod natural, o anumită structurare a imaginarului, jalonată de repere fundamentale, precum simbolismul ritualic sau valorile morale.

Cum este posibilă, însă, lectura acestei lumi interioare a mentalului colectiv, și nu doar ca o țesătură de motive, imagini, simboluri, mituri, arhetipuri, relevante antropologic, istoric sau chiar estetic (cum se întâlnește la Gaston Bachelard și la Gilbert Durand)? Din ce unghi se poate (re)construi o (altă) perspectivă asupra imaginarului european, care să nu stăruie neapărat asupra cantității sau semnificației creațiilor (fie abstracte, fie materiale), pentru o cultură dată? Tot Durand ne oferă un exemplu, prin metoda „mitanalizei” operelor artistice, dar și Jacques Le Goff, pentru imaginarul medieval. Ne este însă accesibil modul în care s-a configurat imaginarul anterior, al lumii antice sau cel timpuriu creștin? Cum s-au păstrat și cum s-au

transmis nucleeele simbolice majore și reprezentările colective, care reverberează până la nivelul creațiilor materiale individuale din lumea modernă?

În general, perspectiva temporală introdusă în studiul imaginarului a dus la circumscrieri genologice (spre exemplu, analiza speciei utopiei sau a motivului lumilor cosmice sau imaginale alternative, cum ne propun Jean-Jacques Wunenburger sau Lucian Boia) sau la prolifice tematizări, cu referire la textul literar (Jean Burgos, spre exemplu) sau la imaginea materială, la obiect sau la teologie.

O altă direcție, mai puțin teoretizată, de aceea, discutabilă sub anumite aspecte metodologice ale ei, a fost dată de noțiunea de mentalitate (o poziție critică are Paul Ricœur, în volumul *Memoria, istoria, uitarea* 263-85), de la un moment dat devansată de noțiunea de reprezentare socială. Având un grad de generalitate atât de mare, ele au fost încadrate în studii cu caracter social, economic, istoric sau cultural, după un model celebru, supranumit „mentalistic”, cel al școlii create în jurul revistei franceze *Annales*, începând cu deceniul al treilea al secolului trecut; astăzi, predominant este modelul sociologic.

Mentalitatea este o opinie formată în timp în legătură cu o problemă de interes comun; nu este întotdeauna centrală în mentalul colectiv și nici nu trebuie neapărat să determine atitudini radicale. Are un caracter fluctuant, poate fi latentă sau poate deveni incomodă conjunctural, pentru că ține de registrul prejudecăților; poate să genereze chiar și comportamente discriminatorii. Este, așadar, mult mai apropiată de gândirea stereotipală. Noțiunea tinde să devină marginală în vocabularul științific actual, dat fiind că a fost invocată indeterminat în a doua jumătate a secolului trecut în științele sociale și în cele economice, în care dinamica terminologică la acest moment impune termeni mai stabili semantic și ușor de definit.

Reprezentarea socială nu intră în aceeași „familie” cu noțiunea de mentalitate, cu atât mai mult cu cât ea este generată de un cadru temporal restrâns. Dependentă de context, este mai bine precizată în mentalul colectiv și reflectă mai exact realitatea imediată. Întâlnește

## UITAREA ROMEI

problematica mentalităților mai ales în sociologie și în discursul de ordin imagologic și stereotipal.

Ambele se regăsesc în imaginarul colectiv, dar nu îl pot echivala terminologic și nici nu au pentru el relevanța altor două noțiuni, imaginea și simbolul. Cu o ancorare diferită în realitatea imediată, mentalitatea și reprezentarea socială rămân manifestări imaginative atașate sau subsidiare imaginarului, a cărui substanță este asigurată mai curând de fenomene cu caracter antropologic și cu relevanță majoră pentru marile comunități, în perioade foarte lungi de timp (precum arhetipul, modelul, mitul, ritualul și credințele).

Diferit de mentalitate și de reprezentarea socială, ce este totuși *imaginarul* – această noțiune atât de bogată, care a depășit statutul alocat de raționalismul european, de simplu și periculos produs al fanteziei (după cum se considera) și a ajuns astăzi complementul gândirii raționale, relevant atât pentru viața societății, cât și pentru științele contemporane? Definiția dată de Gilbert Durand în 1960 și reiterată de-a lungul zecilor de ediții ale lucrării sale este generoasă, dar este ea și operațională pentru un alt tip de demers decât cel antropologic? Cum anume poate fi (de)limitată această „oglină a realității” de realitatea însăși, dat fiind că în ea se reflectă nediferențiat artele, politica, acțiunile sociale, iar mass-media exploatează neîncetat locurile comune din tradiția colectivă, actualizează mituri, pun în formă de spectacol credințele vechi și tragicul cotidian?

Cum se poate privi în adâncime în „spațiul din oglindă”, dincolo de suprafața acestor imagini „bidimensionale”, în mare parte mimetice? Ele sunt asemănătoare unor praguri, acolo de unde prezentul privește în urmă pentru a-și spune neîncetat povestea, astfel încât ea, „marea epopee”, să-i poată salva amintirea. Aducând măștile strămoșilor în mijlocul unei procesiuni, în jurul împăratului defunct, pe granița dintre viață și moarte, cea a „prezentului”, romanii adăugau în mod conștient ritualului funerar dimensiunea narativă a eroicului, „spuneau povestea”, priveau trecutul glorios în/ prin ochii lui eterni.

Comunitatea caută permanent cuvântul absolut despre care vorbea Borges, cuvântul care rezumă universul, rostind de pe pragul

care în sine nu există, adică *acest* prezent, o poveste despre un timp care în sine nu a existat (un prezent *de altă dată*), dar care, tocmai prin actul de a-l descrie, ea îl transformă cu adevărat în „trecut”. Nu pierdut, ci recuperat, nu imorf, ci fie linear, fie ciclic, fie multiform – un timp „măsurat”. Narațiunea pare să fie singura soluție de a memora timpul în chiar desfășurarea lui, deși absolut subiectiv; ca și el, ca și trăirea lui. Pentru imaginar, nu obiectul material este măsura timpului „trăit”, ci tocmai timpul „povestirii” (dintr-un document, imagine sau legendă orală). Imaginarul colectiv este modul de a depozita timpul și „marea poveste” a existenței unei comunități. Poate că el este cuvântul care rezumă universul, pentru un povestitor colectiv, al cărui „palat” ar pieri dacă s-ar rosti ultima silabă sau ar dispărea ultima imagine.

Cu acest înțeles, timpul trecut este un „filosofem” – vector al imaginarului. Dacă prin filosofem înțelegem o unitate minimală, funcțională într-un sistem de gândire, element care ține atât de formă, cât și de conținut, o temă recurentă în diferite structuri (Solère 47), atunci am putea spune că ideea de timp generează pentru imaginar o schemă dinamică centrală, ce se auto-propulsează în cadrul mentalului colectiv sub forma mitului, pentru a-l menține activ; astfel, el își exercită funcția compensatorie în raport cu realitatea, dintr-o nevoie umană funciară, simptomatică la nivelul întregului psihism colectiv, de a controla frica de neant (acest adevărat resort antropologic al imaginarului colectiv).

\*

Alte câteva precizări metodologice se impun acum, în acest moment al analizei (etimologic, *méta* și *odos* definesc progresia unui demers demonstrativ și, totodată, descrierea modalităților prin care el se finalizează și prin care conduce la un progres sau la definirea unei

## UITAREA ROMEI

noi platforme teoretice).<sup>1</sup> O cercetare „arheologică” impune alegerea instrumentarului de lucru, pregătirea și delimitarea unui perimetru, apoi a nivelelor și a direcțiilor de sondare, a strategiilor după care anumite lucruri sunt lăsate deoparte, ca „martori”, în favoarea dezvăluirii altora. Pentru studiul de față, nu urmăresc atât evoluția structurilor globale ale imaginarului, antropologice sau istorice, cât mai curând relația unor noțiuni specifice, dar învecinate semantic, cu referințele lor (din registrul sacrului și al profanului, unele fiind simbolice, altele politice) și cu instanțele care le-au generat și le-au integrat în discursul lor public.

Nu abordarea semiologică interesează aici, ci imaginea, simbolul și semantismul unor rețele conceptuale care au acționat ca plăci turnante între realitate, spiritual și imaginarul colectiv, unite de sarcina organizării politice a comunității și de reprezentarea puterii, în general. Arhetipurile contextualizate în ritualuri, pentru că întâlnesc dimensiunea temporal-istorică, ajung să tuteleze ceremonialurile politico-religioase și să reprezinte o anumită vârstă istorică a gândirii colective, o anumită credință sau un anumit tip de teorie a puterii.

Dacă arhetipurile ar fi tratate doar la nivelul paradigmatic la care se organizează în imaginarul colectiv, am putea înainta cel mult către antropologia puterii sau a instituțiilor ei. Intenția anunțată aici este de a opera sondajul arheologic în modul cel mai firesc posibil, după cum „relieful” ascuns va condiționa „coborârea”, poate sinuoasă,

<sup>1</sup> Înainte de toate însă, misiunea asumată prin cercetarea pe care o întreprind poate fi așezată parțial în relație cu profesiunea de credință a lui Jacques Le Goff, în calitate de cercetător al imaginarului:

La première tâche du médiéviste est donc d'étudier le champ sémantique du travail au Moyen Âge, de repérer comment, en latin d'abord, en langue vulgaire ensuite et côte à côte avec le latin émergent la notion et le mot travaille. ... Mais cette étude sémantique n'est que la base d'une recherche multiple autour d'une réalité et d'un concept globalisant qui doit amener le médiéviste à l'explication d'un phénomène d'histoire totale où se structurent les données de l'histoire ... sociale, de l'histoire des mentalités. („Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?” 32)

la nivele diferite de adâncime și nu într-o unică direcție (dinspre prezent, înspre cea mai îndepărtată perioadă explorată). Noțiunea de imaginar devine relevantă și stabilă abia în secolele I-IV d.Ch., în contexte rituale romane, cu evidentă relevanță politică, dar și în forme lingvistice grecești și latine strict circumscrise. Modificarea condițiilor ei de existență după anul 330, odată cu afirmarea în „imperiul greco-roman” (Paul Veyne) a unui al doilea centru de putere, Constantinopolul, ne impune o prospectare mai adâncă, înspre texte de filosofie clasică, din secolele V-IV î.Ch. Date fiind influențele pe care cultura greacă le-a avut asupra celei latine, formațiunile discursive referitoare la politic au generat în lumea romană un viu ecou „semantologic” la autorii care i-au preluat pe Platon și pe Aristotel. Totodată, aceste texte au hrănit gândirea și au îmbogățit semantismul limbii grecești, cu atât mai mult cu cât ele căutau să răspundă în plan teoretic la mutațiile care aveau loc în realitatea politică a cetăților. Ele au întâlnit gândirea iudeo-creștină și au ajuns să asigure astfel prima formă a noii credințe monoteiste, creștinismul.

De la acest nivel, traseul arheologic va reveni, pe linia neoplatonismului și a scrierilor teologilor capadocieni, la gândirea creștină și la faliile, dar și la grefele conceptuale care privesc noțiunile de divin și de imagine. Ele vor sprijini noua teorie a puterii și a guvernării basileice, prin planul aferent cu privire la *oikonomía* creștină. Teocrația bizantină va fi supusă ulterior unor probe de relegitimare, în două momente distincte, secolele VIII-IX și XIV, respectiv iconoclasmul și isihasmul. Pentru că ambele mișcări au avut un suport instituțional, au ajuns să fie adevărate confruntări de putere în spațiul public, mai ales la nivelul discursului, textual și vizual; de aceea, problema imaginii tinde să rămână în cercetarea de față reperul teoretic major pentru discuția din jurul transformărilor imaginarului colectiv bizantin (până în pragul crizei istorice finale, din secolul XV, care va duce la slăbirea și, în cele din urmă, la dizolvarea imperiului creștin oriental sub atacul musulman din 1453).

Cercetarea nu pleacă așadar de la nivelul maxim de „adâncime” (Grecia antică), ci de la unul intermediar, respectiv principatul

## UITAREA ROMEI

roman, acolo unde cuvântul „imaginar” s-a inserat între obiectul pe care îl reprezenta (persoana fizică a eroului) și valoarea de care se lega (datoria față de comunitate).<sup>1</sup>

Dată fiind implicarea întregii Rome în procesul de co-memorare, constatăm că *imaginarius* are o relevanță cu mult mai mare decât s-ar fi putut crede inițial. Se impune de aceea în etapa următoare o sondare mai adâncă, și anume către cetatea greacă, pentru a căuta noțiunile și ritualurile care pot lumina dinspre trecut semnificația formei primare a cuvântului latin. Totodată, textele clasice grecești revelă la rândul lor un mod de a reflecta asupra valorilor comune și mai ales asupra politicului, dezvoltat în paralel cu „filosofia” și cu teleologia ceremonialurilor publice.

Două rădăcini regăsim așadar aici: una, în ritualul funerar și în obiectele materiale care luau locul defunctului, și a doua, în filosofia imaginii și a imaginației, precum și în soluțiile imaginative de a gândi politicul. Revenirea dinspre lumea greacă înspre secolul IV (sfârșitul principatului augustean și începutul imperiului creștin) ne duce către modul în care au fost integrate în teocrația basileică viziunile anterioare asupra practicării puterii, asupra ceremonialului și asupra imaginii sacre – aceasta, nod al unora dintre marile dispute teologice bizantine, dublate de înfruntări instituționale, religioase și laice, decisive în planul civilizației europene.

Urmăresc aici nu numai evoluția istorică a unui concept, imaginarul, ci și o probare a unei strategii de căutare și de identificare, aplicate în funcție de relieful „natural” al trecutului, și nu prestabil, și care ar putea oferi o cheie de lectură pentru relația complexă dintre psihismul colectiv, proiecțiile imaginative compensatorii, formalizarea

<sup>1</sup> Vezi Benoist:

À l'issue d'une vie au service de la cité, l'honneur d'obtenir un *funus imaginarium* ... permet d'affirmer son identité dans l'espace urbain en exécutant la procession des *images* conservées pieusement dans l'atrium de la *domus* familiale, avec les *tituli* qui rappellent les étapes principales de carrières politiques bien remplies et d'exploits en faveur de l'*Vrbs*. (343)



experienței de viață și nevoia de legitimare prin memoria arhivată. Sondarea arheologică vizează însă la rândul său nu atât istoria structurilor imaginarului, cât formarea și tectonica termenilor care sunt definitorii pentru el. Sinuoasă, ea caută să ferească obiectul de studiu de „iluzia semiologică” (Durand, *Structurile antropologice* 30), pentru a releva mai curând stratificarea și istoria semantico-simbolică a noțiunii de imaginar.

Într-o anumită măsură, acest tip de demers poate aminti, cum se va vedea, de tripartiția socială stabilită de Georges Dumézil în relație cu ritualul și cu *simbolismul*, dar nu din cauza unui împrumut metodologic operat aici. Este adevărat că, prin natura observației, pun în lumină rolul componentelor ritualice în raport cu semnificația simbolică și cu denotația cuvântului „imaginar” (în formele sale latine). Ceea ce rezultă însă din analiza unor texte ale cetății antice despre *politic* și a reprezentărilor puterii în imperiul creștin nu întâlnește conținutul social al sistemului lui Dumézil. Urmez mai curând linia care îl desparte pe Durand de teoria societăților indoeuropene și caut să țin cont de ea în sondarea imaginarului, acolo unde întâlnim pragul istoric dintre lumea pre-creștină și cea creștină, pentru că:

... nici studiul lui Dumézil nu explică originea sensibilizării conștiințelor la două moduri diferite de simbolism [cu referire la „suveranitatea magico-religioasă” și „regalitatea simbolică”, n.n.] și mai ales nu legitimează numeroasele anastomoze care s-au putut forma între cele două mentalități. (34)

Deși se concentrează asupra imaginarului puterii, studiul de față se ferește a trata imaginația în raport cu conflicte sau pulsuni cu caracter social; în schimb, o urmărește în texte, prin aceeași tehnică de investigare aplicată unor formațiuni discursive în care apare, care îi diferențiază funcțiile și care sunt relevante pentru subiect. Cercetarea urmează traseul de la obiect (mască) la reprezentare ceremonială (*funus*) și la imagine mentală (arhetipul *divus*), de la funcția semantologică (manifestată în cadrul unui ritual, prin faptul că este

## UITAREA ROMEI

structură de discurs identitar) la funcția de simbolizare (în interiorul procesului de memorare a experienței colective).

În plus, una din constatările revelatorii la care conduce acest parcurs este că semnificația cuvântului nu dispare odată cu obiectul de referință, iar semele nu se pierd în magma vocabularului. Faptul în sine, și anume că simbolismul noțiunii era puternic ancorat în spiritualitatea utilizatorilor (romani), este susținut de menținerea și acomodarea lui la schimbarea de paradigmă declanșată în anul 330. Reflexul de ritualizare pe care îl are gândirea socială a lumii romane se schimbă, în mod substanțial, în reflex de simbolizare, devenit o caracteristică a gândirii colective creștine.

Mutația nu se face „în pierdere”, pentru că se păstrează întreaga constelație semantico-simbolică din utilizările originare (doliu colectiv, co-memorare, omagiere, dar și creare de noi amintiri comune). Îmbogățită datorită afluenților ce provin din alte bazine semantice, constelația se amplifică și găsește în spiritualitatea creștinismului cutia de rezonanță ideală, până acolo încât devine o *forma mentis*, o paradigmă în care se înscrie grija doliului colectiv; el este resimțit la nivelul comunității creștine ca o obligație față de trecut (amplificată de valoarea sacrificiului christic), dar și ca o responsabilitate pentru pregătirea vieții de după moarte, decise (în înțelegerea dogmatică) la Judecata de Apoi. Simbolismul redat de funcțiile primare ale ritualului funerar roman trece nealterat în imaginarul creștin, așa cum rolul său de rememorare trece de la o unică scenă urbană la cea a întregului imperiu.

Imaginarul creștin, după cum metoda de arheologie aplicată aici ne va dezvălui, este structurat în jurul unei *themata* pivot: teocrația basileică, drept soluție împotriva păcatului și a pedeapsei veșnice; funcția ei majoră este de a pune memoria colectivă și relația sa cu comunitatea în perspectiva unei necesare penitențe continue și a doliului. Ceea ce ne face să credem că îl diferențiază fundamental de imaginarul pre-creștin este sentimentul permanent de frică, uneori manifestat violent, individual sau colectiv; el este însă integrat abil, ca

o modalitate eficientă a politicilor instituționale de a asigura controlul manifestărilor psiho-sociale.

În ritualul roman de înmormântare, *funus imaginarium* indica faptul că populația și instituțiile stăpâneau conștient procesul de memorare, precum și relația cu trecutul și cu spiritul înaintașilor. Întâlnirea dintre simbolismul acestui ritual și creștinism și transferarea „mecanismului” lui la nivelul mentalului colectiv fac ca, în procesul de abstractizare, imaginarul să preia „culorile” fricii de pedeapsa veșnică și de pierderea, în moarte, a stării (precare) de echilibru.

Antropologia creștină ar putea să ofere aici interpretări care ne-ar aduce mai aproape de înțelegerea psihozelor din timpul primului mileniu, manifestate colectiv la sfârșitul lui. Formele apocalipsei (un „compartiment” important al imaginarului colectiv), ca reprezentare psihotică a haosului absolut, devenite metafore–matrice pentru chinul veșnic și motiv pentru penitență, diferențiază lumea greco-romană de cea creștin-medievală. De aici, prevalența imaginarului morții în gândirea colectivă, ca o altă manifestare a fricii în fața puterii absolute de judecată coercitivă.

El a luat forme diferite în credința catolică față de ortodoxie, date fiind credințele bogate și mitologiile păgâne ale tinerelor regate medievale. Istoria motivului purgatoriului (emergent din secolul XI), venit dintre mediul monastic irlandez (Sf. Patrick), oglindește permisivitatea pe care dogma catolică a fost nevoită să o manifeste față de soluțiile „populare” (pe lângă lupta permanentă cu modelul regelui-sacerdot, de inspirație bizantină, preluat și de monarhi occidentali, cu consecințe pentru teoria și exercitarea puterii catolice).

Imaginarul pe care îl sondăm în studiul de față este tributary istoriei politico-religioase din partea de est a vechiului imperiu greco-roman; un imaginar constrâns de mai mulți factori, printre care: strategiile de guvernare, scrierile creștine care au pus bazele dogmaticii, dezbaterile teoretice în jurul imaginii divinității – tranșate prin unele din Conciliile primului mileniu –, înfruntările instituționale (un reflex de gândire politică liberă, moștenit de la lumea „păgână”), spectacolul ceremonial de influență basileică.

## UITAREA ROMEI

Analizele pe care le propun au ca punct de plecare un larg bazin semantic al noțiunii de imaginar, relevant pentru modul în care acesta s-a format și pentru rolul jucat în culturile vechi; printr-o selecție orientată, urmăresc sau doar pun în perspectivă o parte din termenii care converg către o albie comună, respectiv: imaginație, imagine, fantezie, memorie, mit, istorie, timp, precum și relațiile dintre ei, fecunde pentru menținerea semnificației și a simbolismului lui *funus imaginarium*. Unele din aceste noțiuni provin din texte de filosofie, discurs în care și-au decantat sensul, cu predilecție în raport cu realitatea sensibilă și cu cea inteligibilă.

Surprinzător sau nu, acest bazin lingvistic, precum și corelativele sale conceptuale, ne indică *politicul* drept paradigmă centrală a imaginarului, mai exact un set de principii-reper și valori după care se organizează viața colectivă (Charaudeau 33).

Această interpretare coincide parțial cu ceea ce Alain Badiou numește „politică-opinie” – ea nu ar implica nici persoane, nici regiuri particulare, ci ar trimite la o entitate abstractă, structurală (gândirea colectivă), spre diferență de „politică-adevăr”, caracterizată de angajament asumat explicit, atât la nivelul discursului care poate produce efecte imediate, cât și al gestionării propriu-zise a vieții cetății (23-33). Într-un volum dedicat antichității grecești și latine, pentru că îi servește în propria analiză, Moses I. Finley exploatează diferențele de sens dintre noțiunile moderne *politics* și *policy*: primul denumește modalitățile oficiale de a conduce un stat, precum și pe funcționarii cu ajutorul cărora sunt luate deciziile pentru activitatea de guvernare, în baza unei anumite ideologii, iar al doilea denumește o linie de acțiune.

Noțiunile complexe propuse de Badiou, amintite mai sus, răspund peste timp, într-o anumită măsură, liniei filosofice grecești de interpretare a politicului (dat fiind înțelesul specific și depreciativ pe care, spre exemplu, Platon îl atribuie noțiunii de opinie, precum și sensul fundamental pentru existență, în general, atribuit noțiunii de adevăr); de asemenea, și celei latine (Cicero ne oferă, prin opera sa, un exemplu grăitor al întâlnirii dintre cele două mari culturi antice, fidel

fiind vocabularului filosofic grecesc). Se poate deduce de aici că este necesară precizarea diferențelor dintre acești termeni, cu atât mai mult cu cât ei fondează fenomenul guvernării, în ansamblul manifestărilor lui. Cum politica este câmpul confruntărilor ideologice pentru putere, pe de o parte, discursul aferent ei pune problema respectării în practică a condiției de existență a interesului comun și de acțiune în comun (*policy*); în schimb, pentru gândirea asupra structurilor de organizare, pentru norme și concepte politice, contează mai curând condiția de adevăr și condiția de necesitate a bunei guvernări (*politics*).<sup>1</sup>

În ansamblul vieții cetății antice, principiile, regulile (codurile), precum și dreptul de exercitare a puterii au fost oglindite și ele, după câte cunoaștem acum, de diferite reprezentări, preluate și sedimentate în formele ulterioare de organizare politică, dar și în imaginarul colectiv. Continuitatea le-a fost asigurată și prin intermediul textelor de filosofie, transmise dinspre lumea greacă înspre cea romană (latină) și nu doar, astfel încât au putut constitui, la un anumit nivel de interpretare (neoplatonismul, gândirea stoică), o sumă de numitori comuni ai politicului, chiar atunci când, sub influența unei alte religii, paradigma guvernării s-a transformat (spre exemplu, la trecerea de la formele imperiale romane la cele creștine). „Teoria” greacă se poate să nu fi avut influență directă la timpul său, dat fiind că Platon și Aristotel au scris despre cea mai bună guvernare (viziuni diferite la cei doi) în perioada de destrămare a democrației, dar ea s-a regăsit mai târziu în gândirea stoică, „filosofie” cu un impact practic mult mai mare asupra exercițiului de putere.

<sup>1</sup> Politicul se poate defini, precum o face și Pierre Rosanvallon, drept o proiecție ideatică în legătură cu principiile în baza cărora este guvernată societatea:

Se référer *au politique* et non *à la politique*, c'est parler du pouvoir et de la loi, de l'État et de la nation, de l'égalité et de la justice, de la citoyenneté et de la civilité, bref de tout ce qui constitue une cité au-delà du champ immédiat de la compétition partisane pour l'exercice du pouvoir, de l'action gouvernementale au jour le jour et de la vie ordinaire des institutions. („Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 28 mars 2002”, apud Charaudeau 34)

## UITAREA ROMEI

Moses I. Finley dezvoltă o comparație interesantă între viziunea greacă asupra practicii puterii și cea romană, considerată mai pragmatică și totodată mai puțin complicată în ce privește constituțiile și regimurile aferente lor. Spre exemplu, una dintre diferențe ar consta în absența argumentului legitimității din guvernarea romană – fapt probat, afirmă cercetătorul, de *Republica* lui Cicero. Cu toate că e o lucrare fidelă față de *Legile* lui Platon, ea denotă – pentru Finley – că romanii au avut o viziune mai permisivă decât s-ar putea crede asupra dreptului de a deține puterea, în raport cu mult invocatul lor model „atenian”. La fel o demonstrează și istoria lor politică: în primele etape ale Republicii romane, tectonica instituțională, uneori violentă, nu a dus la nicio schimbare în politica de guvernare, așa cum nici mai târziu nu s-au dizlocat violent structurile de putere, ci doar s-au reasezat, pentru a răspunde noilor realități sociale sau spirituale (exemplele lui Augustus sau Constantin I sunt elocvente).

E adevărat că nici la Aristotel și nici la maestrul său – singurii teoreticieni greci ai politicului, după cum îi numește Finley (179) – nu sunt explicitate sensul și importanța acordate de cetate legitimității și nici nu este precizat dacă ea ar impune o anumită obligație politică sau un comportament politic; totuși, legitimitatea ar fi subînțeleasă în sistemul de argumentare al fiecăruia (mai pronunțat la Stagirit, pentru că aplică judecăți normative la practicile și credințele timpului său și chiar la realități statale, cu toate că acestea din urmă se modificaseră dramatic în perioada șederii sale în Atena, când a fost martor, nefericit, de altfel, la prăbușirea regimului democrat moștenit de la Pericle). Vom vedea însă că această interpretare a lui Finley este amendabilă, dacă analizăm politicul prin prisma simbolisticii și a rolului ceremonialului public, eveniment central al vieții în comun în cetatea antică. Legitimitatea, dacă nu a fost dezbătută pe măsura importanței sale nici în filosofia greacă, nici în cea romană, era în schimb atent urmărită de comunitate și clamată în ritualul glorificării (chiar în *funus imaginarium*).

În teoria și practica puterii s-au petrecut în timp diverse „fenomene de ruptură”, generatoare de praguri epistemologice; ele au

creat în discursul fondator câmpuri conceptuale noi, relevante pentru organizarea statală și pentru strategiile guvernării. Dacă este să ne referim numai la discursul oficial, imaginarul medieval ne poate părea retrospectiv complet diferit de cel antic. O privire mai atentă identifică totuși în cele două sisteme elemente care fie au o bază comună (chiar în teoria politică), fie au stat la un moment dat într-o relație directă. Este greu de crezut că acest lucru nu a creat și consecințe (cum ar fi înrudirea mitologiilor greco-romane sau filosofia cetății). Pe de o parte, imaginarul creștin moștenește de la cel „păgân” numeroase „formațiuni ideatice” legate de politic (pe unele le discut aici); pe de alta, el preia din realitatea contemporană a imperiului reprezentarea unei „economii [organizări, n.n.] a constelației discursive” (Foucault, *Arheologia cunoașterii* 81), respectiv a noului sistem de putere creat de *basileia*. De altfel, acesta din urmă este responsabil în mare parte de desprinderea treptată a orientului creștin de teritoriile occidentale ale imperiului, până spre schisma finală, din 1054.

Imaginarul lumii vechi pare a fi fost determinat în primul mileniu de clivajul european est-vest, între cetatea greacă și instituția romană a puterii, apoi între fosta capitală, „păgână” (Roma) și cea creștină (Constantinopol), dar și între *augustus* și *basileus*, concurat mai târziu de lumea regatelor și a imperiilor medievale din Occident, tinere și ambițioase. Putem spune ce s-a păstrat și ce s-a pierdut în această istorie în tandem, la nivelul „mentalului colectiv”? Mai prudent este să încercăm să răspundem punctual, printr-o analiză atentă la anumiți termeni-cheie, la anumite structuri ideatice, care au trecut din textele grecești, prin filieră romană, către lumea creștină. Cum au influențat însă ele, la origine, formarea imaginarului antic al politicului, precum și, mai târziu, a imaginarului medieval?

În ciuda problematicei atât de complexe a fenomenului, ne pot ajuta să aflăm totuși un răspuns formațiunile discursive legate de principiile și de valorile tutelare ale existenței și ale activității cetății grecești, precum și diverse alte mărturii despre spațiul public (scenografiile urbane ale puterii sau ceremonialurile imperiale). Bogata practică religioasă a antichității va influența încă de la început

## UITAREA ROMEI

*basilēia*, în bună măsură rezultat al întâlnirii dintre discursul politic roman, filosofia iudeo creștină și mitologia locală a Bizanțului elenic. Imaginarul creștin, la rândul lui, va fi substanțial ajutat de spectacolele publice gestionate împreună de casa basileică și de biserică – instanțele decidente ale imperiului în legătură cu tiparele programelor iconografice, implicit cu dreptul de reprezentare și de a fi reprezentat în spațiile comune, laice sau religioase.

În al doilea rând, răspunsul se poate baza pe scrieri din perioada iconoclastă sau isihastă, referitoare atât la *oikonomia* (le asimilăm politicilor de răspândire a imaginii divinului și de guvernare a lumii creștine), cât și la înfruntările instituționale din epocă. În căutarea unei genealogii (posibile) a imaginarului medieval al puterii, capătă o mare relevanță, spre exemplu, textele care au opus atitudinii iconoclaste și iconolatre față de reprezentarea figurală a lui Iisus și a Fecioarei, dar care au inclus totodată și rediscutarea legitimității basileului și a drepturilor sale de guvernare (spre diferență de antichitate).

Din acest motiv, al centralității temei puterii (laice și spirituale) în texte, imagini și ceremonialuri publice, reprezentarea ei se impune în imaginar ca factor principal de sistematizare a memoriei colective. (Lucru posibil, și pentru că relația dintre perceptibil și non-perceptibil era văzută ca fiind biunivocă, așadar este explicabil un anumit mimetism față de realitate în preluarea informațiilor și în ordonarea imaginilor.) Spre exemplu, important pentru imaginarul cetății grecești este faptul că texte majore de filosofie clasică dezvoltă teoria despre *politeia*, ca artă de a conduce, inspirată de divin și derivată din principiul Binelui; altele, despre *paideia*, ca program sistematic de educație, raportat la valori absolute (fac trimitere la analizele lui Werner Jaeger). Acest complex de interpretări, din care putem considera că emerge un imaginar filosofic despre ceea ce am definit a fi politicul, dar și interpretarea relației cu divinul, ca principiu al Binelui (însă în formațiuni discursive contrastante la Platon și la Aristotel), formează o primă structură încheagată teoretic cu privire la guvernarea *demos*-ului (trebuie discutată însă punctual și în context).



Mai târziu, în imperiul basileic, acest „plan” va fi integrat parțial, prin reformulare și adaptare la gândirea creștină, atât de „marii fondatori” – Constantin I, Theodosiu I, Iustinian I –, cât și de textele argumentative din perioada mai târzie a iconoclasmului și chiar a isihasmului. Faptul în sine reprezintă, în cheie istorică, a doua etapă majoră în revalorificarea moștenirii lăsate de lumea cetăților grecești (după ce latinii integraseră întreaga cultură a Eladei la baza propriei civilizații), dar deschide și o lungă perioadă de înfruntări politice și spirituale între *basilëia*, patriarhia de Constantinopol, instituția monahală din Răsărit și papalitate. La jumătatea secolului XI, emanciparea Vaticanului de sub tutela spirituală a Constantinopolului devine oficială; se anunță astfel granița spirituală care va despărți în timp cele două mari „medievalități” creștin-europene.

Analiza genealogică<sup>1</sup> recurge la identificarea câtorva unități discursive elocvente, unele chiar polemice, altele discontinue față de propria istorie, însă în interiorul aceluiași sistem teoretic. Din această perspectivă, abandonez cu bună știință viziunea holistă a istoriografiei practicate de Școala de la *Annales* și caut să discut ceea ce Michel Foucault înțelegea prin *epistemă*, anume un cadru de gândire care provine dintr-o ruptură față de o perioadă precedentă sau o rețea de discursuri și noțiuni cu o anumită specificitate (mai curând, în această a doua accepțiune). Rețelele pe care s-a dezvoltat imaginarul colectiv, corelat permanent cu realitatea, sunt asigurate de un câmp al faptelor de discurs, care generează formațiuni cu circulație transversală (sunt preluate într-o anumită perioadă de timp în interiorul aceluiași câmp teoretic) sau oblică (migreză de la o structură la alta și de la un nivel temporal la altul).

În această linie de interpretare, imaginarul ar putea fi definit drept un discurs paradigmatic, deschis, aflat în relație cu realitatea sensibilă, precum și cu cea inteligibilă, către care transferă structuri semnificante (spre exemplu, mitul sau conglomerate simbolice) sau

<sup>1</sup> Vezi Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l’histoire” 136-37, 146-48. Referința principală a lui Foucault din opera filosofului german este *Genealogia morală*.

## UITAREA ROMEI

din care absoarbe elemente noi, ce îi asigură dinamica internă, în funcție de epoci, de variații culturale, spirituale etc. În baza mnemotehnicilor oralității, utilizate și în producțiile culturilor populare, se decantează în imaginar toate informațiile preluate din realitate; în această „lume interioară”, cum am numit-o deja, a mentalului colectiv sau individual, dar sistemică, ele sunt memorate și structurate, precum într-un depozit de mărturii. De aici, se poate întoarce oricând înspre realitate o imagine legitimantă sau o schemă de mit, în funcție de situațiile politice, sociale, poate chiar culturale, dar și de necesitățile de argumentare identitară. Complexul structural al memoriei colective nu este însă imuabil, el poate suporta dislocări sau schimbări de funcții ale unităților simbolice din componența imaginarului, chiar și reordonări interne, date fiind regulile după care o comunitate își proiectează imaginea despre sine, în raport cu tot ce îi alcătuiește viața, material și spiritual.

Analiza formațiunilor discursive nu se va concentra și asupra operelor în ansamblu din care acestea se desprind; așadar, nu lucrările de teorie sau tratatele politice ca atare fac aici obiectul referințelor, ci anumite *fapte de discurs* care au putut pătrunde în sistemul de reprezentări din perioada respectivă sau în unul ulterior și pe care, totodată, ele l-au reflectat, printr-un joc creator al dublelor oglindiri. Formațiunea respectivă este o unitate de transfer de sens nu doar în cadrul lumii care o generează (concret sau abstract), ci și în cele în care se regăsește mai târziu; ea devine astfel un martor al istoriei. Formațiunea culisează între discursul în care (re)apare și imaginar, acolo unde este integrată într-o structură semnificativă, în funcție de gradul său de relevanță pentru utilizatori; permisiv, imaginarul îi dă formațiunii respective posibilitatea ca ulterior să genereze un nou subiect de discurs; uneori, ea poate avea, temporar sau definitiv, o existență marginală. Structurile imaginarului stau însă în relație cu istoria și cu realitatea exterioară lor, ceea ce le dictează și forma, și conținutul, implicit și locul ocupat în interiorul lor de formațiunile discursive memorate în timp.

Datorită acestui traseu itinerant în memoria colectivă, dar și între performările discursive și imaginar, formațiunile nu doar transferă sens, ci și asigură dinamica funcției imaginative, al cărei ritm este dependent de complexitatea tradiției și a identității colective. Deși pot cunoaște diverse forme de existență, aceste micro-structuri, prin semnificațiile pe care le poartă și prin reprezentările imaginare pe care le provoacă, participă la codificarea experienței practice, a gândirii și a creației, sub forma unei logici similare celei care ghidează existența reală. Nu toate, însă, și nu în același mod; spre exemplu, unele, care conțin „sem(n)ele” puterii, pot conduce chiar la schimbarea unei paradigme și a codurilor aferente ei (precum scrierile lui Eusebiu din Caesarea despre natura divină a împăratului); altele pot deschide o direcție de interpretare, până când aceasta se decantează în timp și ajunge ea însăși o paradigmă sau o formă epistemică (precum atacurile raționaliste ale lui René Descartes, în 1637 și 1641, asupra funcției imaginației, implicit asupra imaginarului).

Întoarcerea la textele sau la teoriile clasice, de altfel îndelung comentate, pentru a căuta un răspuns posibil la o întrebare poate nouă, este validă pentru că:

... un enunț reprezintă întotdeauna un eveniment pe care nici limba, nici sensul nu pot să-l epuizeze. ... își deschide lui însuși o existență remanentă în câmpul unei memorii ... ; apoi, pentru că este unic, ca orice eveniment, dar se oferă repetării, transformării, reactivării; în sfârșit, pentru că este legat nu numai de situațiile care îl provoacă și de urmările pe care el le suscită, dar și, conform unei modalități cu totul diferite, de enunțurile care îl preced și care îi succed. (Foucault, *Arheologia cunoașterii* 38)

Pentru imaginarul colectiv, funcționale sunt atât gradul de relevanță al unei unități semnificante, cât și genul, relația, factorii „timp” și „spațiu”; de aceea, memoria colectivă reține *discursul* ca oglindire a *con-textelor* și a unui eveniment pregnant, precum și *contextul* lui particular (teoretic, politic sau religios), ca efect al unor texte fondatoare; faptul este posibil tocmai pentru că relațiile dintre

## UITAREA ROMEI

discursuri și contexte sunt variabile și pot fi receptate foarte diferit, iar formațiunile discursive transferate înspre imaginar mențin între ele un raport inconstant, deși provocator. Relațiile în sine, dintre formațiunile memorate, se transformă în timp; se pot disloca unele pe altele sau se pot rupe, însă urmele lor rămân și, după o perioadă de inactivitate, se pot reface; așadar, au un caracter istoric și țin direct de modul în care se constituie și în care variază raporturile de putere din realitatea exterioară imaginarului.

Cum orizontul prim al cercetării de față îl constituie imaginarul puterii medievale, este interesant de urmărit, sub semnul unei întrebări itinerate, comportamentul haloului semantic al noțiunii de imaginar, dar și mutațiile pe care le-a suferit după dispariția imperiului bizantin (mai exact, după secolul al XV-lea).

Printr-o tehnică „aluvionară” aplicată în analizarea noțiunii de imagine și în revizitarea unor noțiuni-cheie grupate în texte filosofice și teologice, se poate urmări „jocul apariției și al dispersiei” formelor imaginareului (Foucault 45); soluția metodologică ni se impune în detrimentul afirmării unei „arhitecturi de concepte suficient de generale și de abstracte pentru a putea să dea seamă de toate celelalte și să le introducă pe toate în același sistem deductiv” (45).

Dacă este să recurgem la un limbaj explicativ de tip metaforic, adaptat demonstrației, am putea spune că unele aluviuni conceptuale se adună pe parcursul diverselor curente de gândire sau în funcție de evoluția realității concrete, dând naștere la un moment dat deltelor sau chiar insulelor de tipul (anti)imaginariilor din perioade insurgente sau din sub-culturi polemice – forme flotante, ce pot dispărea definitiv sau pot reapărea altă dată. Apele imaginareului nu seacă niciodată; doar cuvântul propriu-zis care le denumește „curge” uneori pe sub pământ (iese din uz), pe o anumită distanță (de fapt, perioadă). Revine însă la suprafață tot mai bogat și mai puternic – în ciuda unei tectonici istorice improprii (iconoclasmul, raționalismul) –, așa cum se întâmplă în lumea și în științele contemporane, unde ajunge să fie chiar un termen-valiză ubicuu și tocmai de aceea folosit indeterminat:

## *Este posibilă o arheologie a imaginarului?*

Succesul de care se bucură termenul de imaginar în epoca noastră postmodernă se explică fără îndoială și prin tendința de a face să dispară subiectul ca autor al reprezentărilor sale, în favoarea unor procese ludice (cu texte, imagini etc.), care, prin acte combinatorii și deconstructive, generează la nesfârșit noi efecte de semnificație (J. Derrida, J. Deleuze etc.). În acest caz, produsele imaginarului trimit mai puțin la o activitate autopoietică și în mai mare măsură la un model aleatoriu și ludic de evenimente de limbaj și de imagini. (Wunenburger, *Imaginarul* 16)

Nici imaginarul literar sau în general ficțional, nici producțiile care se încadrează în genul fantastic, nici mitologiile populare nu interesează însă aici, ci identificarea, fie și parțială, ca demers prospectiv (cum am precizat, pe baza analizei unor formațiuni discursive identificate în câteva texte reprezentative, cu caracter filosofic sau, în general, teoretic), a traseului posibil pe care l-a urmat viziunea asupra puterii, dar și asupra politicii de guvernare a unei comunități prin intermediul ceremonialului, al imaginii divinului și al credinței. Pentru că metoda de lucru caută să ajungă la o imagine virtuală a vechiului „sit” arheologic, pe baza a ceea ce îi poate oferi acum o sondare,

Înainte de a putea spune că avem de-a face, în deplină certitudine, cu o știință, cu romane, cu discursuri politice, cu opera unui autor sau chiar cu o carte, materialul ce se cere tratat în neutralitatea lui primă este o populație de evenimente răspândite în spațiul discursului privit în general. Așa ia naștere *proiectul unei descrieri a evenimentelor discursive* ca orizont pentru cercetarea unităților care se formează în interiorul lui. (Foucault, *Arheologia cunoașterii* 34)

În căutarea lor se află și această „*archæo-logie*” a imaginii.



# Semantică și ritual

## De la *kolossós* la *images*

### I. Ritualul funerar grec și mitul memoriei

Ce anume asigură coerența acestui „fenomen” de gândire colectivă, imaginarul, garant identitar, depozitar de reprezentări colective, cu o capacitate reactivă proprie, necesară discursului legitimant pentru comunitate, atât în raport cu individul particular, cât și cu felurile chipuri ale alterității sale? Ce a semnat la originile sale cuvântul „imaginar”, utilizat astăzi în multiple contexte, domenii și discipline? În ce relație semantică a stat el cu ceilalți termeni din propria familie lexicală, precum „imagea” și „imaginația”? Dar cu cetatea filosofilor, cu instituțiile puterii sau cu comunitatea? În ciuda dispariției din vocabularul politic al limbii latine târzii (odată cu *funus imaginarium*, despre care vorbeam anterior și căruia îi vom dedica o analiză atentă), cum de a revenit conceptul atât de puternic în cultura modernă și în științele contemporane, după ce a fost definit negativ în discursul raționalist al secolului XVII? Cum se explică faptul că putem denumi astăzi un fenomen de creație și de memorare colectivă „imaginarul medieval”, atât timp cât în perioada respectivă termenul

își pierduse referința sa originală (obiectul denumit), iar rolul lui socio-simbolic se estompase încă din secolul IV d.Ch.? Ce relație este, de fapt, între rădăcina semantică a cuvântului, din secolele I-IV, și fenomenul de gândire colectivă, de memorare „sistemică”, pe care ni-l indică numeroasele studii dedicate istoriei și chiar teoriei lui, precum și modul în care constatăm că se manifestă? Dar între acesta și cultura, respectiv credințele grecești, care i-au dat inclusiv o funcție civică?

Cuvântul-pivot al familiei lexicale latine a imaginarii, *imago*, s-a format pe baza rădăcinii *imitor*, care implica noțiunea complexă și ambiguă de „real”: pe de o parte, modelul exista efectiv pentru receptor, însă la fel de relevantă era și proiecția lui subiectivă. Termenul latin echivala într-o bună măsură termenii grecești, care numeau „copia imperfectă a unui model”. Imaginea (uneori *eidōlon*, alteori *eikōn*; și altele) nu căuta așadar să copieze, cum făcea „dublul” (*kolossós*, asociat însă uneori și cu fantasma perfect asemănătoare, *phásma*), ci doar să semene modelului, astfel încât acesta să poată fi recunoscut cu ușurință în ea, dar diferența să fie totuși evidentă (sensul se va păstra în latină, inclusiv pentru ritualul funerar, în varianta sa imperială din secolele I-IV d.Ch.). O observație care se impune aici este că, în mod contrar, în filosofia greacă viziunea „imaginată” nu rivalizează cu percepția senzorială (Vernant, *Figure 23*). Viziunea se formează pe baza percepției, pe care, în mod natural, o și îmbogățește. Dimpotrivă, iluzia (înșelăciune) presupune o prezență creată artificial, din cauza unor reflexe sau sentimente care provoacă o dorință puternică, ancorată în imaginație, în absența – *póthos*, la greci – sau în prezența obiectului dorit – *himeros* (Vernant, *Figure 24*).

La întâlnirea dintre semnificațiile cuvintelor care denumesc, într-un fel sau altul, *i-materialul*, se specializează un vocabular integrat în practicile funerare, care caută să edifice *mnēma*, un suport pentru paradoxala înscriere a absenței în prezență (Vernant, *Figure 27*). El trimite atât la materialitatea statuii sau a bustului de piatră, *kolossós*, cât și la *psychē*, imagine fantasmatică a corpului, *eidōlon*, și ea o *phásma*, o umbră, o iluzie. Diferit față de greci, deși vorbim tot de un ritual funerar, romanii vor utiliza și vor distribui altfel sememele



(cele de mai veche tradiție greacă): *imago*, spre exemplu, denumea în cazul numit un obiect, o mască de ceară, cu o funcție riguros încadrată în ceremonialul public al morții și cu un simbolism nobil, bine determinat (după cum vom vedea).

Înainte de eleați, grecii par a fi fost sensibili și ei la prestigiul imaginii (subliniază Joël Thomas, cu prudență însă, din cauza surselor puțin numeroase). Practica „literară” a *ékphrasis*-ului oglindea destul de limpede fascinația exercitată de iluzia prezenței unei realități („vizualizate” doar mental); avem această atestare în descrierile detaliate datorate lui Hesiod (*Teogonia* 571-84 sau *Muncile și zilele* 60-82) și Homer (*Iliada* XVIII, 548-49). Xenofan mergea însă și mai departe împotriva imaginilor senzoriale, relative, așadar infidele; gândirea, socotea el, ar fi prea neputincioasă pentru a da măsura realității, în timp ce Parmenide se îndoia de capacitatea simțurilor de a ne ajuta să o înțelegem (prologul poemului *Despre natură*).

A refuza mărturia senzațiilor nu ducea însă la a descalfica imaginea; totodată, a-i accepta acesteia referința posibilă la realitate nu însemna că spiritul și-a pierdut luciditatea în evaluarea riscurilor erorii (Boulogne 41). Prima interpretare, de ordin estetic, sublinia sentimentul plăcut pe care îl putea da recunoașterea unui aspect real într-o imitație bine făcută; a doua, de ordin ontologic, se baza pe distincția, des reluată de antici și atent discutată de ei, între aparență și esență. Imaginea, „reflex” al lumii sensibile, nu ar avea decât o valoare, cea a simplelor sale apariții, pentru că ea se ancorează în impresiile și în percepțiile noastre. Lucru adevărat, ar fi putut spune odată cu ei romanii, dar pe care îl vor integra în cu totul alt mod în gândirea și în practicile lor, acordându-i un rol major în cunoaștere.

Pentru a discuta funcția imaginii în ritualurile funerare, acolo unde o regăsim în relație foarte strânsă cu cea mai veche formă lingvistică atestată (în latină) a imaginarului, este nevoie de o sondare, oricât de rapidă, în semantismul ei din limba greacă, în căutarea semnelor originare; de ce nu?, poate mai cu seamă în interpretările filosofice denumite convențional „materialiste”. Ele ne-ar putea ajuta în înțelegerea substanței cuvântului pe care îl cercetăm și care, mult

mai târziu, a intrat în relație cu ele, după care și-a decantat propriul său sens (integrat în ceremonialuri, dar doar temporar).

O primă definiție a imaginii, datorată proto-teoriei atomiste (și ea marcată de religiozitatea specifică vechii Grecii), la Leucip și Democrit (pentru care toate senzațiile aveau valoare de adevăr), consideră *eidōla* drept niște forme asemănătoare cu corpul care le provoacă, până acolo încât se pot confunda cu realitatea (aici termenul întâlnește semnificația „dublului”, *kolossós*, obiect material). Formele-impresie provoacă în ochii receptorului apariția imaginilor verosimile (*eikōnes*), asemănătoare realităților ale căror învelișuri de altfel sunt și pe care le imită realitatea, cu mijloacele artei figurative, ale muzicii sau ale poeziei. Până și figurile monstruoase sunt considerate „reale” (Lucrețiu, *Despre natură* IV, 722-48), pentru că ele sunt rezultatul unor deformări ale acestor *eidōla* (care au loc în condiții particulare, descrise atent de teoria atomistă). Constatăm că nu se pierde foarte mult din această viziune pe parcursul secolelor, în drumul către credințele medievale creștine legate de grotesc (a căror replică plastică este amănunțit studiată de Jürgen Baltrušaitis, spre exemplu).

Încadrarea „naturalistă” a imaginii, în gândirea greacă, se regăsește aproape neschimbată în semnificația alocată de romani măștilor de ceară ale strămoșilor, *imagines*, fie realizate fidel după chipurile reale, fie despre care comunitatea considera că sunt astfel (în cazul în care era vorba despre un erou îndepărtat, a cărui identitate figurală nu putea fi decât inventată). Prezența acestor imagini-obiecte în viața cetății, precum coloșii și subiectele mitologice reprezentate înainte vreme la greci, era densă și relevantă, pentru că actualizau, prin retorica plastică proprie, retorica discursului identitar, atât de utilă unei lumi plurale politic și etnic, competitive și politeiste.

Stoicii greci propun o teorie a imaginii diferită de cea atomistă, deși tot de tip „materialist”, menținută aproape neschimbată pe toată perioada școlilor lor de gândire; o regăsim la Cicero, apoi la Marcus Aurelius. Elaborată în principal de Crysippe, la sfârșitul secolului III î.Ch., ea propune o interpretare panteistă, dar și providențialistă, aspect care o va aduce în apropierea credințelor creștine

primitive. Materia este animată de o rațiune divină și se bucură de un echilibru intern, datorită faptului că senzațiile asigură un schimb fluid și armonios între corpuri. Viziunea, o „apariție” psihică în suflet, este datorată unei urme, unei amprente pe care o lasă forma percepută a obiectului „atins” de corpul nostru pneumatic, care astfel le cunoaște. Ea permite o înțelegere prin simțuri și chiar o corectă interpretare a obiectului senzației – ca în cazul „obiectelor” mitologice, nu externe, ci „realități” interne ale spiritului. Vom regăsi la romanii din perioada principatului – formă de guvernare marcată de gândirea stoică –, o interpretare asemănătoare a relației cu divinul, fie că vorbim despre zeități, fie despre augustul împărat. Posibilitatea de a (re)integra în „prezent” relația cu sacrul, prin intermediul procesului de purificare (prin cremație) a corpului imperial, conferă comunității dreptul de a-și lega în mod indestructibil viața individuală și pe cea cotidiană de zeitatea care îi personifică profilul absolut.<sup>1</sup>

Teza stoicilor despre senzație ajunge, ca și cea a atomiștilor, la apărarea tuturor imaginilor, de orice fel, contrar atitudinii binecunoscută a lui Platon (la care vom reveni ulterior); căci fie și false, prin ele însele sau ca urmare a erorilor de judecată sau de identificare (iluzii mimetice etc.), imaginile au un substrat natural; țin, așadar, de datul existenței. Din acest punct de vedere, stoicii nu se despart de atomiști și chiar împărtășesc cu ei credința că imaginile senzoriale au și o componentă intelectuală. Nicio imagine a lumii exterioare nu ne

<sup>1</sup> Vezi Boulogne:

La *phantasia* reconnue comme conforme à un être réel devient compréhensive (cataleptique), au sens de qui rend possible une appréhension, ce genre d'image (*phantasmata*), mais dépourvue de fondement externe, de l'imagination (la faculté du *phantastikon*), déclanchée par des désordres internes de l'âme [Ps.-Plutarh, *Opinions des philosophes* IV, 12 : 900 D-F]. Les déséquilibres internes, notamment les humeurs ... engendrent des hallucinations... D'où les interprétations psychologiques du surnaturel mythologique: les fictions de la mythologie ne renvoient à rien de ce qui existe en dehors de l'être humain; elles expriment la vie intérieure, les tendances de l'âme, et les dieux et les héros personnifient nos passions. (43)

este dată într-un mod nealterat, pentru că ea este însoțită de un travaliu de *re-cunoaștere*, fie prin anticipare (*prólēpsis*), fie prin trimitere în urmă (*analēpsis*). Dacă diferă ceva anume, fundamental, la cele două concepții asupra imaginii, ambele cunoscute de latini, este modul de constituire a mediului ambiant al imaginii și, prin urmare, și a reprezentărilor propriu-zise (Boulogne 43-44).

La Plotin, în *Enneade* (*Despre frumos* 1, I.6), regăsim o critică radicală la adresa concepției estetice generale a grecilor – preluată de romani, datorită scrierilor stoice ale lui Cicero –, conform căreia frumusețea ține de o proporționalitate (*sūmmetria*) universală. Pe de o parte, Plotin susține că e necesar ca fiecare parte în sine să fie frumoasă (echivalent cu „valoroasă”), pe de alta, combinatoria atomistă infinită conduce la o poetică a transformării neîntrerupte și a repercusiunilor asupra tuturor lucrurilor. Acestor idei, stoicismul le opune teza unei naturi artistice indivizate. Coeziunea este asigurată de omniprezența în ea a *lógos*-ului, artizan al ordinii lumii, care conferă stabilitate (calitate, adăugăm, reflectată și în gândirea colectivă, și în organizarea materiei imaginate). Imitația creează imagini frumoase și fericire (caracteristici pe care le regăsim în morala romană și în teoria imperială despre putere, în conceptul de *aeternitas*), punând imitatorul (augustul, ca să continuăm exemplul ales) în armonie cu tensiunea universului (exprimată mitic la Roma de „prezența” și figura arhetipală a lui Jupiter Capitolinul – v. fig. 2.a).

Concepțiile numite „substanțialiste” (la Aristotel, formele și materia intră într-un ansamblu nedivizibil, care se numește substanță, *oūsia*) se situează între filosofii materiei și cei ai „esenței”, printre care îl regăsim pe Platon. Substanțialiștii nu privesc materia ca fiind primordială, ci doar ca pe individuația concretă a unei forme imanente. Se deschide asupra acestui aspect o problemă amplă și nuanțată, dar din care voi numi aici doar o componentă care va fi integrată de cercetarea arheologică a imaginarului: memoria. În cazul obiectelor care imitau un model real (legea romană *ius imaginum* avea să acorde aristocraților dreptul de a deține și a expune în *atrium*-ul casei imagini sau busturi ale strămoșilor, considerate a fi sacre), era

vorba despre memorarea a ceva vizibil, perceput anterior și reintegrat în regimul vizualului, fie ca aparență (pe care grecii o numeau *phántasma*, apariție imaginară), fie ca o copie (*eikōn*, *imago* în latină), provocate de *phantasia*, imaginație. La această linie de interpretare se adaugă o a doua, deschisă de ceea ce tot Aristotel identificase în rolul jucat de percepție și de diafan – un loc intermediar, care face posibilă, în provocarea și angrenarea senzației vizuale (Aristotel, *Despre suflet* II 7: 418a 26 – 419b 3),<sup>1</sup> legate și de conceptul de corp celest (divin), întâlnirea între receptarea sensibilă și înțelegere (Vasiliu, *Du diaphane* 39-61). Pentru imaginar și pentru modul în care el s-a înscris în conștiința colectivă, prin extrapolare de la facultatea mentală individuală la mentalul colectiv, merită subliniat că el operează cu toate cele trei tipuri de imagini (icastică, onirică și iconică), în relație cu cele trei funcții ale imaginației: mimetică, fantezistă și simbolică.<sup>2</sup>

Pentru că *mimēsis* un înseamnă însă reproducere pasivă și identică a formelor, imaginea este prin excelență un mediu de transformare, situat între obiectul-referință sau obiectul viziunii și obiectul inteliecției. Ea implică gândirea, credința, capacitatea de rememorare a unei substanțe exterioare, generatoare de schemă imaginară, aflate toate într-o relație care permite identificarea și înțelegerea referinței, dacă nu și a adaosului de sens sau de semnificație, datorat procesului însuși de imaginare. Vom regăsi mai târziu în *funus imaginarium* o bună parte din înțelesul acordat de greci cuvântului *mýthos*:

<sup>1</sup> Vezi și Aristotel. *Del senso e di sensibili. Opere* 4. 438b 1 – 439b 20.

<sup>2</sup> Vezi Boulogne:

Mais, chaque fois nous avons affaire, qu'il s'agisse d'une image visuelle, mnésique ou onirique, à la manifestation d'un apparaître où sensation et intellection se mêlent étroitement par le contact – direct, remémoré ou l'information de la matière, qui, par ailleurs, rend possible, grace aux apparitions qu'elle provoque des réalités sensibles dans l'œil, la mémoire et l'imagination, trois genres d'images sans lesquels il n'y aurait pas de pensée. Celle-ci demeure, en effet, tributaire de la mémoire, elle-même alimentée par la perception. (44)

## SEMANTICĂ ȘI RITUAL

Căci tragedia e imitarea unei acțiuni, și numai în măsura în care e imitarea unei acțiuni e și imitarea celor ce o săvârșesc. (Aristotel, *Poetica* VI, 1450b 1-3)

Substanța tragediei (*oūsia*) ține așadar de substanța însăși a ceea ce ea imită, adică de acțiunea îndeplinită de o ființă umană – motivată, pe de o parte, de caracterul său (*èthos*) și, pe de alta, de gândirea sa discursivă (*diánoia*). Aceasta este mișcarea intrinsecă a acțiunii care motivează din interior comportamentul și animă mai departe drama care imită (Boulogne 45). În ritualul de comemorare a strămoșilor, odată cu glorificarea eroului, se punea în scenă de fiecare dată o dramă colectivă, un sacrificiu nobil, în numele unei eternități asigurate de valoarea lui personală, pentru a fi rememorată acțiunea în sine, proiectată la nivelul mitului. Corp și imagine (efigie) a sa, destin și figură eroică, toate acestea sunt reflectate împreună de ceremonialul (imperial roman, de mai târziu) care consacră relația cu trecutul și care va proiecta procesul în sine al memorării la nivelul conștiinței și al mentalului colectiv.

Pe lângă moștenirea aristotelismului, gândirea romană va prelua complementar și problematica transcendenței, dezbătute mai ales de filosofia idealistă, despre care se consideră îndeobște că separă materia de formă și că încadrează critic realitatea sensibilă,<sup>1</sup> în numele unei ontologii absolute. Platon spune despre sofist, în dialogul cu același nume, că aparține grupului de producători de forme sensibile, care nu sunt copii (*eikastike*), ci doar aparențe (*phantastike*). Artiștii, atunci când creează fie replici fidele, fie simulacre înșelătoare, vin mult în urma creatorilor de esențe adevărate (sau de grade de real), pentru că, de fapt, imită ceea ce este deja o copie (*Politeia/ Republica*<sup>2</sup> 596a-597e). Cu toate că rolul ei ontologic este foarte slab și funcția

<sup>1</sup> Pentru argumente împotriva acestui loc comun din bibliografia de specialitate, vezi Vasiliu, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*.

<sup>2</sup> Voi folosi în toate trimerile titlul în greacă al dialogului lui Platon, cu toate că el are un semantism plural, semnalat de cercetători. Îl consider mai potrivit, dat fiind accentul pe care îl pun asupra semnificației lui în analiza de față.

producerii ei este criticabilă, iar ea însăși este înșelătoare, copia nu se situează complet în afara relației cu adevărul, pentru că există întotdeauna o asemănare cu modelul, care este substanțială și îi conferă un caracter realist (Boulogne 46). Acest lucru se întâmplă atunci când, spre exemplu, dematerializată, imaginea favorizează înțelegerea prin apropierea de adevăr. Este însă și cazul în care ea face obiectul artei reprezentationale (sculptura), mai apropiate de modelul real (memorat astfel) și de domeniul rațiunii decât arta figurativă (care produce forme noi bidimensionale, exclusiv imaginare).

Ceea ce se poate urmări mai târziu în practica romană este, consider, exact linia de interpretare deschisă de Platon, de refacere a legăturii dintre reprezentare și memorie, fapt văzut drept:

... o activitate gnoseologică a conștiinței în întregime orientate spre cunoașterea Ideilor, care este în fond o recunoaștere și care presupune o ἀνάμνησις (*Menon* 81 a sqq.), o reminiscență prealabilă.

... Cât privește imaginarul propriu-zis, fiind produsul revărsării non-ființei în conștiință [prin rememorare, n.n.], el pare să-și găsească aici un fundament extra-noetic pozitiv și, din acest motiv, se afirmă ca un fel de mediație ontologică analogă acelora a căror intuiție o oferă dialogul *Parmenide* și a căror realitate particulară, intim legată de existența concretă, o subliniază *Sofistul*. (Moutsoupoulos 14)

Acest lucru se poate petrece dacă imaginea stimulează spiritul să regăsească realitățile pur inteligibile, în baza faptului că stabilește cu ele raporturi analogice. Linia, Peștera, atelajul înaripat sunt construcții de imagine cărora li se poate recunoaște o anumită funcție pedagogică. Și la greci (Plutarh, *Gloria atenienilor* 4, 348 A), dar și mai târziu la romani, discursul mitic este clădit pe baza unei înlănțuiri de imagini, pe care se fondează de altfel discursul rațional al puterii, ce exprimă adevărul într-o manieră imaginantă (Boulogne 46). Miturile sunt valorificate și „salvate” de viziunea platoniciană, care le respectă (le corectează, precum pe cel al lui Odiseu sau al teogoniei) și le îmbogățește – amintim aici doar mitul lui Er Pamphilionul (*Politeia* X, 614b sqq.) și pe cel al Demiurgului (*Timaios* 28a sqq.). Este un

mod al filosofului atenian de a rescrie pe baza teoriei asemănării miturile tradiționale, „poetice”, model pe care îl oferă poezilor, reintegrați în cetate dacă se dovedesc utili și prezintă (doar) legile invizibile ale lumii sensibile. Ontologia platoniciană acordă valoare imaginii atunci când aceasta încetează să mai fie figurativă în sensul comun și în măsura în care reprezintă sau evocă Ideea, forma structurală a tuturor realităților. Interpretarea romană pe care o urmărim îndeaproape aici, cu caracter colectiv (ritualic), se va situa la antipodul acestei viziuni, mai aproape de practicile funerare ale Greciei decât de filosofii ei.

În legătură cu imaginarul – noțiune mai curând derivată din corelativele ei lexicale, imaginație și imagine, decât cu o istorie referențială proprie –, E. Moutsoupoulos, ca cercetător al neo-platonismului, notează (ne putem păstra o anumită rezervă în ce privește utilizarea cuvântului „imaginar”, căruia îi este atribuită o semnificație dedusă, nu existentă în mod explicit în text):

Dacă este adevărat că, atât pentru Platon, cât și pentru Aristotel, ceea ce are întâietate în viața spirituală este funcția noetică propriu-zisă, vom admite că, în ceea ce-l privește pe primul, cel puțin, lumea imaginarului este de importanță capitală, din moment ce ea delimitează regiunea în care se întâlnesc sensibilul și inteligibilul. Aristotel și Plotin își vor aminti lecția platoniciană atunci când vor atribui imaginației un rol intermediar între senzație și înțelegerea intelectuală la care participă și pe care le unește. Această lecție constituie una din soluțiile problemei cunoașterii și a valorii sale, pe care gândirea grecească și-o pusesese începând deja cu Parmenide, dar mai ales de la sofști încoace și care nu va înceta să-i preocupe pe filosofi. (8)

Pentru el [Platon, n.n.], imaginația este prin esență o facultate de reprezentare, iar imaginarul, rezultatul revărsării simțurilor în intelect. (9)

Dacă este așa, iar această înțelegere se regăsește și mai târziu, se naște întrebarea cum anume influența imaginarul gândirea colectivă, spre exemplu la romani, în problema dublului unui corp defunct (așadar peste mai bine de trei secole față de Platon, atunci când *funus*



*imaginarium* avea să devină o practică ceremonială republicană, rezervată aristocraților). Ajunge actul dramatic din cadrul ritualului, în utilizarea lui din timpul principatului, să impună o schemă majoră de gândire colectivă? Dacă ținem cont că imaginarul medieval se dezvoltă în jurul relației împăratului creștin cu divinitatea și cu lumea supusă lui, am putea vedea în acea „revărsare în intelect a simțurilor”, așa cum apărea imaginarul în filosofia platoniciană, albia în care ritualul imperial roman va așeza modelul suprem al memorării colective a trecutului, cu *divus* drept figură centrală?

Imaginația are un rol activ în comunicarea dintre corporal și psihic – un alt aspect care interesează în interpretarea ulterioară a imaginarii; în linia antropologiei generale deschise de Aristotel, se așează și interpretarea conform căreia și sufletul, și corpul sunt mișcate de imaginație (plasată între senzație și rațiune), ea reprezentând înțelegerea intelectuală, pentru că (re)aduce în conștiință imaginile unor obiecte cunoscute în trecut, dar al căror simulacru devine în cele din urmă (*Despre suflet* 427b 21-22). Vom regăsi acest „mecanism” în ritualul funerar roman. El implică rememorarea provocată și controlată prin ceremonial și anamneza colectivă a propriei istorii, care asociază realități sensibile cu idei constitutive. Imaginația este stimulată să refacă amintirea unui destin glorios, așadar se situează dincolo de opinie și de eroare și depășește chiar pragul spre care gândirea aristotelică o adusesse (*Despre suflet* 418a 18). Ea este:

... un dat al conștiinței intermediare între putere și acțiune. ... Adevărat este însă că existența unei anumite lacune se face simțită în ceea ce privește statutul imaginarii care pare să treacă dincolo de cadrul dualismului semnalat [între senzație și imagine, ca și între cele două sensuri ale termenului *Φαντασία*, „a părea” și „a apărea”, n.n.] pentru a se înscrie într-o schemă ce ar ține seamă de tendințele intenționale ale existentului. (Moutsoupoulos 22)

Falia dintre sensibil și inteligibil se micșorează și mai mult dacă este să ne referim la neo-platonism. Filosofia lui Plotin va căuta să refacă statutul metafizic al imaginii; nu un produs al imaginației, ci

un dat, ea poate ajuta conștiința în stabilirea unui raport direct cu supra-realul. Între ființă și non-ființă, între existență și transcendență, imaginea mediază și face posibilă conjuncția sensibilului cu inteligibilul, a „văzătorului” cu obiectul văzut, prin activitatea de contemplare, dar și de edificare de sine. Înțeleasă drept cauză a unei senzații, și nu efect al acesteia, viziunea nu este o figură, care pătrunde în suflet și lasă acolo o urmă. Ea se formează la distanță, în locul unde se află obiectul (*Enneade* I, 6, 9). Ea permite „ochiului” spiritului „să vadă” invizibilul, iar subiectului să intre în comuniune cu absolutul (*Enneade* V, 8, 1).

Faptul că în conștiință și în imaginație se manifestă un anumit aspect dinamic (așa cum susțineau Plutarh și neo-platonicienii târzii) este pus în lumină de comportamentul ritualic greco-roman, pentru care este mai relevantă imaginația „icastică”, mimetică. Spre exemplu, ea va fi solicitată cu preponderență în construcția cultului imperial (un complex de teorie și ceremonial, pe care ulterior se va sprijini în mod substanțial în secolul IV doctrina creștină a puterii); pentru a reprezenta împăratul ca *divus*, era nevoie de o conformare a lui la divin, prin virtuțile și funcțiile glorificate, atribute ale zeității în tot ceea ce ea avea demn de onorat. Intellectualismul neo-platonician, pentru care percepția nu presupune niciun afect și pentru care gândirea pură este rezultatul unei eliberări totale din relația cu sensibilul (Moutsoupoulos 44), se desparte aici definitiv de gândirea stoică greco-romană și fondează perspectiva proprie icoanei, inversă și spectaculoasă la rândul ei, în care lumea nu mai este observată din locul de unde se privește, ci din locul privit (Boulogne 46).

Aflăm deja aici, în această obiectivare, o rădăcină a teoriei primare a imaginii creștine, care va duce mai târziu în arta bizantină către funcția icoanei și către figuralitatea sa non-icastică, simbolică. O a doua rădăcină este dată chiar de *funera imperatorum* romane, dar care, odată preluate de a doua capitală, Constantinopol, pierde componenta care ne interesează în această cercetare în primul rând, *funus imaginarium* (vom reveni asupra motivelor și consecințelor). Pierderea va fi compensată de definitivarea și consolidarea de către

noua lume (împărat și comunitate) a unui mod propriu de a proiecta și de a păstra trecutul în memoria colectivă și în imaginarul creștin.

Indiferent de la care tip de imaginație din cele două pornim, în relație cu problematica sufletului – ca și la filosofii clasici –, la Plotin memoria este rezultatul întâlnirii lor. Sufletul uman, pe de o parte, produce imaginile de care el și numai el poate fi conștient (*Enneade* I, 1, 8); pe de alta, corpul primește dinspre realitatea sensibilă diferite informații (I, 8, 15); în al treilea rând, individului îi sunt transmise imagini și prin rațiunea discursivă (I, 4, 10). Se întâlnesc, din nou, așadar, sensibilul și inteligibilul, care pot provoca amintirea și imaginile. Memoria lucrurilor sensibile însă aparține imaginației (IV, 3, 29); ea este în același timp o forță a sufletului care ne permite să reținem amintirile, este un loc unde se adună urmele lăsate în suflet de senzație (IV, 3, 13-29), „imaginile” venite din lumea sensibilă și din cea inteligibilă. Procesul descris face posibilă nu doar retenția amintirilor, ci și utilizarea lor ulterioară. Ele sunt păstrate ca și cum ar fi adormite, până la un moment dat, când un eveniment le trezește și le actualizează și când devin mai puternice decât au fost inițial, ca simple senzații sau impresii; activitatea sufletului capabil să le păstreze și să le facă să devină active, indiferent cât sunt ele de variate, de vechi sau de degradate de uitare, este nodul central al memoriei (Rizzeiro 85).

Această propunere de interpretare ne poate conduce către corelarea funcției simbolice a ritualului măștilor funerare ale strămoșilor, aduse în jurul catafalcului – un loc, dar și un prilej de rememorare colectivă –, cu dinamica imaginației. Procesiunea în sine generează o schemă mentală, după care colectivitatea, părtașă la cultul imperial, atunci când va asimila interpretarea creștină a puterii, își va configura, în timp și nu „programatic”, un nou mod de a gândi în legătură cu trecutul – care nu va mai sta sub semnul relației dintre *divus* și familia sa, ci dintre el și divinitatea chistică. Memoria, o stare de a fi a sufletului, devine în cadrul ceremonialului imperial (funerar, dar, repetăm, și de gloriificare), cheia de boltă a „imaginarului” (indiferent dacă ne referim aici la cortegiul de măști sau la lumea interioară,

populată de imagini, a mentalului colectiv). Contemplativă (aici, mai curând în sensul de co-memorativă) sau senzitivă, imaginația stimulează amintirea, care definește, până la urmă, sufletul. Pentru că timpul o degradează, memoria, diferențiată și din această cauză de actele inteligenței, dar și de activitatea senzitivă, are nevoie de forme care să o ajute în menținerea amintirilor.

Aici intervine imaginarul, cu pluralitatea sa de formule mnemotehnice perfecționate în timp de creațiile orale, cu mecanismul simplu, dar eficient al simbolului și cu reflexul ordinii sale interioare, care „copiază”, precum un reflex natural, și în același timp fixează în memorie structurile și relațiile lumii sociale. Dar imaginarul devine în sine, în chip necesar, o creație colectivă proiectată în mentalul general (de parcă s-ar auto-memora), din cauza distanței în timp dintre obiectul-amintire și obiectul-referință, dar și a faptului că – să-l urmăim pe Plotin (IV 25, 26-29) – nici subiectul care simte nu poate fi același cu subiectul care își amintește senzația.

Pentru că sufletul se află între sensibil și inteligibil, el este și un filtru al memoriei, așadar adevăratul „subiect” (agent) al amintirii. Memoria nu doar că are o dimensiune temporală constrângătoare, ci este și profund marcată în detaliile ei de viața anterioară. În ea există însă și lucruri atemporale, care sunt de fapt reminiscențe, sunt gândire pură, întotdeauna identice cu ele însele. Le putem considera „scheme” (despre care am discutat ceva mai devreme), matrici, prezente în structurile care organizează rețeaua imaginarului, de care se „prind” datele noi sau în care sunt păstrate cele vechi. Indiferent de prezența lor, memoria nu se poate constitui și nu se poate menține în afara trupului (de aceea, în această cercetare, *funus imaginarium* este pivotul tematic central, cu semnificația sa relevantă pentru relația dintre „corp” – viu, mort sau reprezentat în absență –, existent încă și divinizat, și memorie). Diferența la Plotin față de gândirea stoică, pe baza căreia se stabilizează imaginarul puterii în lumea romană, este dată și de faptul că lucrul exterior care lasă o amprentă în suflet și pe care acesta îl reține nu poate fi decât imaterial, așadar doar o formă.

Dincolo de această diferență, regăsim în *Enneade* încă o observație utilă pentru înțelegerea modului în care se formează imaginarul (colectiv). Memoria nu ține exclusiv de facultatea de a dori, de a simți sau de a percepe, ci și de o alta, capabilă să reproducă trăsăturile „obiectului” memorat (temporale sau spirituale) și să fie puntea între lumea senzitivă și cea inteligibilă: imaginația, Φανταστικόν (IV 29, 30), producătoare de imagini (Φαντάσμα). Acestea din urmă devin *lógos*, sunt reținute de limbaj, sunt fixate în memorie grație imaginației și remanenței imaginii după dispariția senzației propriu-zise, sub forma unei reprezentări imateriale sau imagini conceptuale (Φαντασία). Imaginația este o oglindă în care gândirea (intelența) se poate reflecta și poate deveni imagine.

Imaginarul, spunem mai departe, este „locul”, lumea internă a memoriei în care imaginile se adună, se decantează și rămân latente, până când *lógos*-ul le aduce din nou la suprafața existentului, a lumii sensibile, atunci când e necesar. Prin intelect sau independent de el? Ca o oglindă el însuși, imaginarul nu e o suprafață pasivă, care doar „reflectă” funcția imaginației sau imaginile, ci are menirea – și are sprijinul memoriei – de a păstra toate formele și conținuturile prelucrate deliberat de gândirea colectivă, astfel încât o comunitate să și le poate aminti în momentele și în felul în care are nevoie de ele. Rememorarea însăși, spontană sau deliberată, *mnēme*, respectiv *anamnēsis* (Aristotel, *De memoria et reminiscencia*), este precum un proces de sondare, dar nu arheologică, răbdătoare și atentă la mișcările și transformările imaginii urmărite, ci rapidă, cu perimetru de identificare predeterminat sau cunoscut precis (în cazuri de criză identitară, spre exemplu, comunitatea apelează la anumite răspunsuri și argumente din memorie, pe care le poate modifica parțial și adapta la conjunctura respectivă a reamintirii; uitarea intenționată și „lacunele” vinovate fac parte și ele din strategiile de rememorare colectivă).

Teoria plotiniană a memoriei duce mai departe filosofia clasicilor, în ansamblul ei, dar creează noi interstiții și pliuri ale gândirii, în care se pot descoperi astăzi „structurile imaginative ale umanului”, un subiect căruia Moutsoupoulos îi acordă un întreg

capitol în analiza relației dintre imagine și amintire (68-90), pentru ca, în cele din urmă, să conchidă:

... imaginarul, ca funcție ce leagă imaginația de sensibil și de inteligibil, constituie un plan pe care realitatea imaginativă operează cel mai puternic, impunând umanului propriile sale structuri. (90)

Important pentru fundamentul argumentativ al cercetării de față este și faptul că la Plotin se regăsește una din rădăcinile gândirii creștine reflectate fidel de *oikonomia* bizantină (gestiunea umanității convertite și a distribuirii imaginii sacre), precum și de imaginarul medieval în ansamblu: finalitatea tuturor lucrurilor trebuie să fie regăsirea unității primare, condiția perfecțiunii originare. Acțiunea de a imagina, imaginația și implicit imaginarul pot fi socotite modalități de recuperare a stării de beatitudine (la creștini, în urma obținerii iertării păcatului adamic), dar și o formă care exprimă această tendință, condiționată de doliu și de penitență (voi reveni).<sup>1</sup>

Pentru moment, sondarea unui nou perimetru arheologic nu ne va duce către interpretarea acordată memoriei în filosofia clasică a vechii Grecii, ca să căutăm rădăcinile teoriei construite de Plotin pe baza ei. Invoc aici doar o lucrare actuală, datorată lui Paul Ricœur,

<sup>1</sup> Vezi Rizzeiro:

Si l'imagination occupe la place d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, et qu'en cela elle peut rendre des grands services à l'âme et au vivant que nous sommes, puisque pour Plotin le but final de toute chose est le retour vers l'Unité, c'est-à-dire vers la condition de perfection originnaire de laquelle tout ce qui est différent de l'Un s'est progressivement éloigné, alors l'imagination ne constituera qu'une étape, somme toute modeste, de cette démarche. Imaginer correspond en effet bien, nous l'avons vu, au fait de ramener à l'unité de l'image le monde sensible dispersé dans la non-conscience de soi, et en cela „imaginer” constitue une étape importante dans le retour à l'unité originnaire. Mais „imaginer” correspond aussi au fait de dissoudre l'unité de la pensée pour le rendre accessible, dans le temps, à l'âme qui connaît séquentiellement. En cela, l'imagination marque un arrêt dans le processus de remontée vers l'Unité. (102)

*Memoria, istoria, uitarea* – în sine un model pentru ceea ce se poate numi „program de cercetare” –, care acordă acestei probleme un capitol detaliat, încadrat de un comentariu filosofic propriu (17-35). Am poposit mai înainte asupra teoriei memoriei la Plotin, dat fiind că ea se inserează într-un câmp deschis de un interes aparte, între neoplatonismul târziu (vom reveni la secolul IV î.Ch.), gândirea stoică (marca filosofică a puterii principatului roman) și creștinismul primitiv. Într-o anumită măsură, am putea spune că ea reflectă (când preia interpretând) sau refractă (atunci când critică și neagă), dar și creează (pentru noua credință creștină); este o bună mărturie pentru mișcarea generală de idei din secolele I-IV, perioadă care interesează aici tocmai datorită prezenței în latina timpului a cuvântului „imaginar”, pe urmele căruia ne aflăm.

Pentru pregătirea șantierului de lucru ce se va deschide în continuare, este utilă mai curând reluarea câtorva aspecte legate de mitul memoriei, dar și de riturile funerare grecești.

\*

Ricœur (il includem aici pentru studiile sale despre narațiune și memorie; alături de cel amintit, adaug și *Temps et récit*, cu cele trei volume) urmărește în dialogurile platoniciene (*Theaitetos*, *Sofistul*) și în textele aristoteliene (*De memoria et reminiscencia*, un tratat din *Parva Naturalia*) raportul dintre cele două moduri ale procesului de reamintire, *mnēme* și *anamnēsis*, corelate cu reprezentările prezente (amintirile) despre un lucru absent. Memoria era divinizată însă în credințele cetății vechi, prin practici dedicate ei; exista chiar o „vastă mitologie a reminiscenței în Grecia arhaică” (Vernant, *Mit și gândire* 137 – îl urmărim aici), corelată cu reprezentări religioase și cu tehnici de reținere a faptelor deosebite, unele dintre ele fiind chiar ritualurile sau ceremonialurile publice.

*Mnēmosyne*, divinitatea titanidă atribuită memoriei, înrudită cu Chronos și cu Okeanos (timpul și apa, elemente legate de asemenea de simbolistica morții), deținea un loc privilegiat, încadrat destul de „tehnic”: pe de o parte, de oralitatea culturii secolelor XIII-VIII î.Ch.

(așadar, înainte de răspândirea obiceiului de a scrie), pe de alta, de necesitatea de memorare în comun a creațiilor și a datelor identitare colective. Singurele mărturii despre modul în care această zeitate era înțeleasă și slujită sunt reprezentările și narațiunile mitice, un tip de atestare care „colorează” semnificativ orizontul interpretării și care trebuie luate în discuție.

În interiorul sistemului de referințe „literare”, informațiile pot deveni revelatorii pentru cazul nostru, atât timp cât ele configurează o rețea de probleme, pe care romanii le vor integra și le vor atesta ei înșiși încă din secolul II î.Ch. (Benois 36-49). Spre exemplu, zeitatea memoriei este în același timp ocrotitoarea poeziei, a odei închinată eroilor, așadar, tot trecutului, dar și a cânturilor divinatorii, astfel încât poetul, inspirat de muze, este comparat cu un profet inspirat de Apollo (la Pindar). Pentru relația dintre imagine și ceremonialul de consacrare de mai târziu (în Roma imperială, augustului, și sacerdot, îi era atribuit simbolul solarității), este semnificativ harul pe care poetul și profetul îl au, de a vedea dincolo de suprafața comună a lucrurilor. Cel care participă la un ritual de rememorare are el însuși o revelație, fapt care îi permite să înțeleagă mai bine timpul și să revadă linia pe care își poate încadra în viitor propriul destin. El dobândește înțelepciune, *sophia*, pentru că-și poate înțelege astfel parcursul vieții.

Este firesc, dată fiind relevanța ei majoră, ca și filosofii să se fi aplecat asupra problematicii complexe a memoriei. Totuși, rămâne faptul că profetul este cel care trebuie să se preocupe de viitor (o funcție definită asemănător în toate credințele), iar poetul, de trecut (cel puțin în aceste vechi credințe, imaginarul și „imaginea” a ceea ce s-a petrecut cândva sunt, cum am văzut, o creație a imaginației, individuale sau colective). Însă, considerau grecii, nu de oricare trecut:

Nu trecutul său individual, nici trecutul în general asemenea unui cadru vid, independent de evenimentele care se desfășoară, ci „timpurile vechi”, cu conținutul și calitățile lor proprii: vârsta eroică sau, și mai departe încă, vârsta primordială, timpul originar. (Vernant, *Mit și gândire* 139)



Ricœur abordează și el în analizarea textelor filosofiei clasice (la Platon și la Aristotel) relația dintre amintire, cunoaștere și manifestările specifice vederii. Subiectul procesului de rememorare, observă el, coboară pe firul narațiunii mitice până la fondarea lumii, până la geneză și la vârstele de aur. Orice astfel de sondare presupune o inițiere, dar și un scenariu riguros al ceremonialului, cu roluri și cu scenografii specializate (cum vom vedea și în cazul roman, al *funera imperatorum*), cu tehnici de memorare și de interpretare, pentru ca o comunitate să-și păstreze trecutul prin *lógos*, pe schemele ajutătoare ale imaginarului. Este ceea ce, după Herodot în istoriile sale (II 53), ar fi început odată cu Homer și cu Hesiod – cel care îi conferă poetului o funcție religioasă, chiar de sacralizare a trecutului. El are capacitatea dovedită de a mulțumi, de a încânta zeitățile și de a rosti „adevărul”. Dacă înlocuim, nu simbolic, ci practic, rolul poetului cu cel al ceremonialului imperial, fastuos și dramatic, constatăm că semnificațiile din vechea Grece se regăsesc nealterate la romani, la altă scară și la alt nivel de creație, colectivă, nu individuală. Intervine însă o sancțiune de ordin temporal: rememorarea, pentru cetatea romană, nu merge neapărat dincolo de actul fondării orașului – amintite prin aducerea în cadrul cortegiului care însoțește catafalcul imperial a unei măști de ceară, privite ca fiind a miticului Romulus. Deși cu o vocație universalistă indiscutabilă, întărită de întreaga suită a cuceririlor și de civilizația construită de latini, gândirea politică romană caută repere proprii în istoria lumii, într-un mod legitim(ant), așa cum are nevoie discursul ei triumfalist și pragmatic. În vechea Grece, faptele trecute erau ordonate după genealogii, cum apreciază Vernant (*Mit și gândire* 142), nu după cronologia lor. În schimb, Roma imperială și „eternă” integrează în discursul de ceremonial, prin referința la fondarea sa, atât ideea de calendar istoric, cât și simbolismul „neamului glorios”, romanitatea; caracteristica identitară este exaltată însă pe alte temeuri politice decât la vechii greci. Vitalitatea imaginarului mitologic rămâne totuși o trăsătură comună a celor două neamuri (eroice) și concordă cu propria lor imagine despre sinele colectiv, în ambele cazuri.

În plus, ne atrage atenția și un alt aspect comun, respectiv semnificația măștii de ceară a strămoșilor. În ambele cazuri de ritual funerar, și la greci, și la romani, trecutul nu este evocat ca fiind ceva pierdut definitiv, care nu mai există în nicio formă. Spiritul strămoșului și sufletul lui se mențin în registre de existență diferite de cel material, dar nu rupte de acesta. Cufundarea în trecut și „prezența” figurală a trecutului printre cei vii mențin deschise registrele comunicării, în special în situații de comuniune cu strămoșul sacru – stări trăite individual sau în contexte ritualice colective (revenirea spiritului defunctului în cadrul unui ceremonial sau călătoria inițiativă sau oraculară în lumea morților a eroului delegat de comunitate). Rememorarea presupune însă un sacrificiu parțial: „uitarea” prezentului, ieșirea pentru moment dintr-o circumstanță dată, pentru o totală cufundare și o netulburată cunoaștere a celeilalte lumi. Pentru oracol, ca să uite prezentul, este obligatoriu să bea din izvoarele *Lethe*, apa morții, și *Mnēmosyne*, apa creației (credințe păstrate în imaginarul popular și în cel artistic până înspre timpurile noastre).

„Uitarea este deci o apă a morții” (Vernant, *Mit și gândire* 144), o credință, dar și o metaforă care luminează destinul primului împărat creștin, el însuși transformat prin apoteoză în zeu; învingător la porțile Romei, la Pons Milvius, Constantin I alege să își clădească propriul oraș, propriul centru al puterii imperiale, nu doar departe de Roma eternă, ci și pe fundamentul vechii civilizații elene, mult mai puternic ancorate în mistere și în contemplare. O coborâre în trecut, o recuperare și a unei gândiri post-platoniciene, care va inspira creștinismul și care va face ca Roma păgână să fie dată uitării; *Lethe* este Tibrul, *Mnēmosyne* este Bosforul. Doar spiritul imperial trece de la un oraș la altul, de la un imperiu la altul, într-o metempsihoză simbolică și spirituală. La fel, ceremonialul înmormântării autocratului divin, care va sacrifica la început anumite etape „păgâne”, pentru a le înlocui cu noi componente (vom vedea un exemplu eșuat chiar la funerariile lui Constantin I), ca mai târziu să le reintegreze – precum corpul de ceară al împăratului (istorie studiată printre alții de

Ginzburg), redus în timp la tablou, însă cu o semnificație de asemenea „augustă” (Marin, *Le portrait du roi*).

Mutația care se înregistrează în credințele grecești, de la rolul memoriei în recuperarea vârstelor de aur, la rolul său în căutarea mântuirii, este majoră și amintește de discursul filosofic asupra timpului și asupra problemelor sufletului, preîntâmpinând aici imaginarul creștin:

Transpunerea lui *Mnēmosyne* de pe planul cosmologiei pe acela al escatologiei modifică întregul echilibru al miturilor memoriei; dacă ele păstrează temele și simbolurile vechi, ele le schimbă însă în profunzime sensul. (Vernant, *Mit și gândire* 146)

Credința într-o reînviere continuă face ca apa uitării să devină simbolul reîntoarcerii la viață terestră, într-o lume a pătimirilor. Individul pierde amintirea lumii cerești, cu care este înrudit (la fel în cazul lui Constantin I și al trecerii de la Roma triumfală la *oikonomía* penitenței și a doliului christic?). La Platon (*Politeia* 613b și sqq.), miturile memoriei sunt însoțite de cele ale cunoașterii, de aceea uitarea este pedeapsa pentru ignoranță (o altă motivație, pe care o regăsim atât în funcția obiectelor ce țin de strămoși, cât și în imaginarul colectiv, el însuși un „loc” al trecutului). Distribuirea binelui și a răului pe cele două maluri ale fluviului *Lethe* are ecou în schema iconografică a Judecății de Apoi, așa cum credința că numai prin penitență se poate înălța sufletul creștin are o străveche rădăcină în concepția despre păcatele care trebuie răscumpărate – la Pindar și Empedocle, în *Purificări* și *Despre natură* (Vernant, *Mit și gândire* 148).

Memoria constituie în sine un exercițiu de salvare și de purificare, colectivă și individuală (trimitere aici și la exercițiile morale pitagoreice, de rememorare „jurnalieră”), reflex de credință pe care îl regăsim în ceremonialurile publice ale romanilor:

Acela ce se proclamă un zeu printre muritori omagiază înțelepciunea excepțională a unuia dintre înaintașii săi, un om a cărui gândire, în loc de a se limita la prezent, „cuprinde cu ușurință evenimentele din zece, douăzeci de vieți omenești” [Empedocle, *Purificări* 117]. (Vernant, *Mit și gândire* 149)

Memoria este divinizată pentru capacitatea ei de a scoate umanitatea din timp și de a o aduce în apropierea divinității, prin falia creată de ritual și de ceremonialuri, mai ales când acestea sunt funerare. Timpul divin, șarpele care încolăcește cosmosul sau fluviul uriaș, ca motive mitologice, întăresc la rândul lor constelația simbolică a memoriei. În urma crizei traversate de cetatea greacă în secolul VII, resimțite și în credințele comune, se configurează o nouă interpretare a relației dintre timpul uman și cel cosmic: existența divină este purificată de semnele greșelii, de temporalitate, pentru a o transforma într-un reper imobil și pentru ca sufletul uman să nu mai fie nevoit să reia ciclul revenirilor, ci să iasă definitiv din timp și să tindă către eternitate. Pentru a se salva, individul „trebuie să se situeze în cadrul unei ordini generale, să restabilească pe toate planurile continuitatea dintre sine și lume” (Vernant, *Mit și gândire* 156), memoria fiind pentru el o modalitate generală și colectivă de (re)cunoaștere; în cazul destinelor excepționale, ea le poate aduce aproape de zei.

Platon nu doar „actualizează” mitul memoriei (îl ancorează în realitate), ci îi conferă și o trăsătură distinctivă, rațională (așa cum Plotin a făcut mai târziu cu imaginația, ancorată în inteligibil), dată de căutarea obligatorie a adevărului, a ideilor și de o mult râvnită cunoaștere a principiilor divine. Ținând cont că la Aristotel memoria nu mai este legată intrinsec de gândire, ci de simțuri, și că ea își pierde funcția mitică, ceea ce regăsim în ceremonialul roman trimite mai degrabă la accepciunea tradițională pre-clasică din cetatea greacă, reluată de Platon: memoria integrează intelectul și mitul, trecutul legitimant și posibilitatea pătrunderii într-un plan divin. Rămasă așadar pe „pragul platonician”, ea se dovedește în continuare fidelă, după cum atestă apoteozele funerare, față de o gândire tradițională, care căuta să realizeze contopirea sufletului cu divinitatea.

Ce anume, mai exact, dă chip acestei „memorii”? Ce semnificație are „figura” acestui trecut? Nu ne vom opri aici asupra statuarului grec, asupra antropomorfismului care caută să rezolve tensiunea (semnalată de Platon) dintre Idee și formă, dintre infinit și finit, și nici sau asupra teoriei *mimēsis*-ului, care, în secolele „de aur”,

V-IV î.Ch., oferă cheia de interpretare pentru trecerea simbolului figurat al zeului la reprezentarea propriu-zisă. *Kolossós*, ca *eidōlon* – dublul, o formă materială a corpului abstract, *psychē* (tot un dublu, dar imaterial) –, transpune, împreună cu aceasta din urmă, noul statut social al defunctului, proiectat astfel încât existența sa din altă lume să se poată manifesta în ordinea perceptibilului printr-o imagine, marcă a absenței lui. Ambele forme semnaleză supraviețuirea ca absență în memoria colectivă, dat fiind că trupul este înlocuit de aceste substitute – opuse ca substanță, coincidente ca semnificație. Niciuna dintre ele, cu atât mai puțin piatra sculptată (tot *kolossós* uneori), nu pretinde că redă perfect asemănarea, ci, dimpotrivă, lasă să se vadă distanța de forma pe care o înlocuiește, cea muritoare.

Vernant, în *Figure, idoli, maschere*, analizează semantic noțiunea de dublu (17-75), cu referire la texte care duc de la Homer la Platon, ceea ce îi permite să comenteze diferența dintre fantasmă (a unui zeu care ia chipul unui muritor, fie el și erou; a morților), himeră (din somn), *psychē*, dublu și imagine. Cea mai desconsiderată – la Platon, în *Legile* (texte asupra cărora vom mai reveni) – este imaginea, ca dublu fantasmatic; de aici, și diferența, de substanță și de grad, față de *eidōlon*, pe care însă îl reproduce – la Empedocle și Democrit (pentru surse, Vernant, *Figure* 33-34). Dublul are o funcție excepțională (dar rar atestată) mai ales în construcția funerariilor (aspect care interesează în mod specific aici), atunci când înlocuiește corpul defunctului – eroul care și-a pierdut viața în afara cetății sale (Plutarh, *Moralia* 410f, apud Vernant, *Figure* 36). Ca figură a mortului, simulacrul său este realizat din piatră și pus la mormânt pentru a fixa locul celui pe care îl reprezintă, a-i da un punct de ancorare, a-i semnală „starea” și a-i evoca memoria prin forme care îi subliniază absența (Vernant, *Figure* 37). În cazul eroului, ne apropiem de o zonă de confluență cu simbolismul funerar roman: evocarea publică are ca scop sublinierea gloriei (*klēos*), a virtuților (*aretē*), dar și manifestarea sentimentului comunității de nostalgie, de absență (*póthos*), de doliu colectiv (precum în Homer, *Iliada*). În ceea ce privește ceremonialul funerar, o dimensiune comună celor două lumi,

greacă și romană, o reprezintă modul de valorizare a lui în economia generală a doliului: ritualul dramatic este cadrul pentru purificarea cortegiilor, rol similar cu al acțiunii tragice asupra spectatorului. Întregul proces „de-personalizează” durerea, o „de-privatizează”, pentru că urmărește ca defunctul să fie separat prin scenografie și prin vocabular de regimul de existență al comunității. Se trece astfel de la sentimentul de nostalgie la memorizarea distantă și obiectivă, la o memorie instituționalizată după codul social al unei culturi eroice (Vernant, *Figure* 44). *Agathòs anēr*, bărbatul valoros, omul exemplar, întruchipează și virtuțile cetățeanului, și excelența care îi definește valoarea aristocratică. Gloria sa e personală, civică, recunoscută în legătură cu familia, de aceea omagierea sa cunoaște, precum la romani mai târziu, două registre în care se manifestă: unul privat, în care i se deplânge absența (*póthos*), unul public, în care i se păstrează prezența în memoria colectivă (*kléos*).

Dacă poezia comemorativă, în spiritul *mimēsis*-ului, glorifica atât relația eroului cu cetatea sa, cât și calitățile care îi certificau valoarea excepțională în cadrul civic, realizându-i imaginea de „memorat” prin *lógos* (Vernant, *Figure* 53-62), ansamblul figurativ funerar, prin diferite modalități, căuta să semnaleze fie corpul încă prezent în timpul ritualului (dublul, *kolossós*), fie substitutul (atunci când corpul nu mai exista), fie echivalentul (la funerarii, în absența trupului, existent încă). Tot ca substitut, *kolossós* putea fi o figurină de lemn sau de piatră, adăpostită în casa defunctului și care, după ritual, era dusă într-un loc retras, greu accesibil. O altă variantă o constituia figurina nespecifică de ceară (diferențierea era dată doar de gen); ea era aruncată în foc, pentru ca trupul absent să treacă fără piedici în lumea de dincolo. Practica de a crea astfel de obiecte figurale, cu nimic asemănătoare celui decedat (spre diferență de efigiile romane sau de portretul de mai târziu) era cunoscută, spre exemplu, și în Egiptul antic, însă cu interpretări locale diferite. Grecii nu căutau să memoreze cu fidelitate aspectul fizic distinct al eroului, ca statuia să redea trăsăturile cu totul particulare ale defunctului; contau valorile și

excelența, suficiente, dar obligatorii pentru a-i asigura celui decedat un loc alături de zeii venerați.

Schema glorificării romane își are rădăcina în ritualul funerar grec, mai ales în cel practicat odată cu secolul V (461) și cu Atena democratică. Manifestarea nu este însă aceeași: gloria, ca *mnēma*, nu este individuală și elitistă, ca în cazul auguștilor, ci colectivă și egalitară. Roma poate că nu și-ar fi dorit și nu ar fi pretins altceva, pentru că ea însăși era o putere triumfalistă, uneori concurența propriului autocrat; instituția imperială însă, prin întreg vocabularul ceremonial, a tins către un alt orizont al apoteozei. Grecii așezau înaintea eroului gloria Atenei; în schimb, principele *divus* a devenit prin voința lui emblema supremă a cetății eterne, devansând-o (inclusiv în cazul împăraților la a căror moarte a fost decretată legitim *damnatio memoriae* în loc de *consecratio*, dar care își însoțiseră imaginea de pe emisiile monetare cu reprezentarea figurală, personificată, a cetății romane – v. fig. 2.b.)

În secolele VI-IV î.Ch., comunitatea greacă își desăvârșește ceremonialul funerar, iconografia corespunzătoare, aristocratică (stele funerare figurate și *koûroi*, care îl reprezintă pe defunct într-o scenă memorabilă de viață), literatura omagială, scenografia și simbolismul gloriei. Imaginarul colectiv se ancorează și el în această temă, devenind astfel un model pentru comunitatea romană; aceasta, însă, cu un repertoriu mult mai bogat și mai rafinat, cu o vocație universalistă și o politică a divinizării ce o situează diferit față de cetatea greacă. Roma pregătește astfel imaginarul puterii, pe care apoi imperiul creștin îl va prelua și-l va adapta monoteismului și teocrației bizantine.

O întrebare rămâne însă, și ei voi căuta să îi răspund ceva mai târziu: ce anume din filosofia clasică greacă trece, prin tradiția elenă și neo-platonism, în gândirea creștină despre putere? Pe lângă mitologie și ceremonial, e posibil să mai existe și altă rădăcină a imaginarii puterii în antichitatea greacă, ca o proto-formă a celui roman și a celui creștin medieval?

Vom reveni la Platon și la Aristotel, cu îngăduința cititorului.

## II. Funcția ceremonială romană: *funus imaginarium*

Demersul de a sonda până la rădăcinile semantice ale noțiunii de imaginar, dată fiind formarea și, implicit, utilizarea sa lingvistică, conduce, printr-un fel de ricoșeu metodologic, și la prospectarea unor câmpuri colaterale. Semnificațiile unor termeni mai mult sau mai puțin învecinați puteau fi generatoare sau cel puțin propice decantării sensului cu care a fost folosit cuvântul, într-o anumită ipostază morfologică a sa. Util demersului de față este și că, în ultimele decenii ale secolului trecut, s-a adăugat o componentă interdisciplinară în studiul ceremoniilor imperiale romane (în care termenul și-a găsit prima sa utilizare specializată și explicită). Natura antropologică și istorică a acelor cercetări ne permite acum corelarea cu tematica generală a reprezentărilor morții din culturile antice, precum și cu cea ideologică, și, adaug în spiritul demonstrației de față, cu simbolistica politicului.

Sursele, puțin numeroase, relevă o anumită instabilitate a semnificației cuvântului în ocurențele respective, o oscilație de la un sens care ține de închipuire (chiar cu o nuanță peiorativă) la unul politic și istoric. Contextele ne par astăzi de asemenea ambigue: *imaginarius* înseamnă fie cel care realizează o figură (materială), fie cel care o poartă în cadrul ritualului *funus publicum* (în practică, mai mult decât o simplă înmormântare, cu atât mai semnificativ în cazul în care înaltul aristocrat decedase într-un loc îndepărtat, de unde era adusă la Roma urna cu cenușă, dacă nu corpul acestuia – cazul augustului Traian, ale cărui rămășițe au fost omagiate și depuse la baza coloanei-mausoleu la aproximativ un an după arderea lui pe rug).

Un prim argument pentru această dezvoltare a perimetrului de investigat este faptul că nici în greaca veche și nici în latina de până în secolul IV noțiunea de imaginar, în forma sa substantivală, nu apare pe deplin stabilizată sau relevantă. Totuși, alte cuvinte din aceeași familie lexicală, „*image*” și „*imaginație*”, aveau deja o lungă istorie semantică, așa cum atestă numeroase scrieri, fie antice grecești, fie ale



creștinismului primitiv.<sup>1</sup> La ele este necesar să trimitem pentru a urmări semele comune, în relație cu noțiuni învecinate conceptual, lexical sau contextual, fundamentale pentru gândirea politică.

Semantismul acestui cuvânt s-a format pe un bazin larg și generos al limbilor antice. *Phantasia*, noțiune introdusă de Platon în vocabularul filosofic, cu sensul de „apariție”, „iluzie” sau „imaginație” – așa cum apare în doar cele șapte ocurențe ale sale din dialogurile *Politeia*, *Theaitetos* și *Sofistul* (Follon 3-11) –, ajunge în preluarea latină să interfereze implicit cu *memoria* (apelul la modelele istorice din trecut), noțiune consacrată de retorica romană drept al cincilea element al sistemului retoric, tot astfel cum, la nivel semantic sau simbolic, *eikōn* întâlnește *historia*, iar *mýthos*, *narratio* exemplară.

Constelația semantică în care s-a ancorat noțiunea *imaginarius* a generat în cele din urmă un sens aparte pentru acest termen, cu relevanță politico-religioasă, atunci când a ajuns să denumească *funus imaginarium*, despre care am pomenit încă de la început: componenta ritualică din cadrul procesiunii de înmormântare a împăratului roman (secolele I-IV d.Ch.). Pentru că ceremonia, cum am accentuat în alt context mai devreme, avea ca scop și glorificarea autocratului (*consecratio*), corpul său era însoțit de purtătorii unor obiecte simbolice, „chipurile” (măștile de ceară ale) strămoșilor eroi. Funcțiile acestui cortegiu, după cum atestă sursele, erau fundamentale pentru relația dintre *populus* și defunct: de a reaminti valoarea ascendenței împăratului (străbunii erau din același neam nobil sau figuri mitice ale cetății), de a ocroti fizic catafalcul (constituiau o barieră materială), dar și spiritual comunitatea („preluau” mortul și-l

<sup>1</sup> Vezi în primul rând volumele dedicate analizei noțiunii de imagine în texte antice, la Vasiliu: *Du diaphane, Dire et voir. La parole visible du Sophiste, Eikōn. L'image dans le discours des trois Cappadociens, Images de soi dans l'antiquité tardive*; de asemenea, „Vision noétique, contemplation ou vie dans l'esprit? La lettre et l'image selon le Grand Basile” și „Racines platoniciennes pour une philosophie de l'image”; vezi pentru noțiunea de fantezie, în relație cu cea de imagine, studii în Lorries și Rizzeiro; Formigari, Casertano și Cubbeddu 17-141.

conduceau în lumea lor), de a gira memorarea colectivă a evenimentului și a destinului măreț al împăratului (ca martori necesari, superiori substanțial celor prezenți), de a semnală legătura puternică cu trecutul și cu sacrul. În perioada respectivă, termenului i s-au alocat seme și simboleme precise, care i-au limitat însă utilizarea lingvistică.

Forma substantivală este atestată abia în latina clasică și în cea imperială târzie, în secolele IV-V d.Ch. (la Flavius Vegetus Renatus, cu semnificația de „cel care poartă chipul împăratului”<sup>1</sup>). Până acolo însă, o istorie particulară a avut forma adjectivală a cuvântului, *imaginarium*, folosită cu o funcție precisă, denumind un rol secund, dar cu relevanță ritualică și, surprinzător sau nu, politică. Practic, pentru că împăratul nu putea fi prezent întotdeauna și nici oriunde în teritoriul administrat, în orașele importante din provincie se recurgea la un substitut al său, o „figură”; la fel, la înmormântare, pentru a se mima co-participarea cetățenilor imperiului la ceremonia de *consecratio* care îi era dedicată la Roma. „Corpul” (de ceară) – dacă exista –, un element scenografic spectaculos, era investit cu un simbolism de factură sacrală (la fel, masca mortuară).

Interpretări recente, pe baza mărturiilor și a bibliografiilor specializate, nuanțează sau chiar contrazic această lecțiune semantică mai veche, care ar trebui să fie pusă în relație nu cu efigia (manechinul) defunctului nobil, ci cu suita de *images* care îi însoțeau catafalcul, *funus imaginarium*. Prima atestare la care avem acces este din secolul II, într-o lege funerară dată în anul 136 de colegiul Diane și a lui Antinous din Lanuvium (*Corpus Inscriptionum Latinarum* XIV: 2112,<sup>2</sup> apud Benoist 104-05); sintagma revine și în alte mărturii,

<sup>1</sup> Vezi printre alte mențiuni, Guțu: art. „imăginărius” (3) adj. 1 (tard.) de chipuri, de figuri: *pictor*, *plastes* DIOCL. *pictor*, sculptor de figuri // imăginărius, îi m. purtător al chipului împăratului VEG.; 2. aparent, fictiv: *imaginarii fasces* LIV. fascii false (autoritate fictivă), *imaginarie paupertas* SEN. sărăcie închipuită.

<sup>2</sup> Vezi *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1863 -. Textul la care se face trimitere se regăsește și în *Inscriptiones Latinae Selectae*. Ed. H. Dessau. 3 vol. Berlin, 1892-1916. 7212, II, 4. [reed. anastazică 1962], apud Benoist 104.

tot în această formă, până la sfârșitul secolului IV – mai amplu la: Polibi ( *Historia romana*, VI 52, 10-54, 2: descrierea procesiunii pentru nobilii romani, la jumătatea secolului II), Dion Cassius (LVI 34-46 și LXXIV 4-5: funerariile lui Augustus, 14 d. Ch., și Pertinax, 193 d.Ch.), Herodian (IV 2: *funus* pentru Septimius Sever, 211 d.Ch.).

Lectura datorată lui Stéphane Benoist (autorul unei minuțioase și exhaustive cercetări recente, dedicate în mod particular ceremonialurilor imperiale) corectează o interpretare de la sfârșitul secolului XIX, după care *funus publicum* ar fi fost organizat în absența corpului defunct sau conform căreia funerariile erau dedicate doar efigiei acestuia (Daremberg, Saglio și Pottier 1403,<sup>1</sup> apud Benoist 103-04). În secolele II-III, ritualul includea extensiv funerarii duble, ale corpului defunct, *funus in corpore* (chiar atunci când era repatriată doar cenușa împăratului) și ale obiectului-manechin din ceară, *funus in effigie*. Autorul acestei pasionante anchete istorice și filologice (la care vom mai face apel), în baza textelor grecești și (mai ales) latine, atrage atenția asupra faptului că expresia funerară nu denumea doar actul arderii pe rug a corpului sau (rar) înhumarea, ci chiar evenimentul funerar în ansamblu și că ea trimitea la gesturi și comportamente specializate pentru momentul ritualic respectiv.<sup>2</sup>

Noțiunea s-a îmbogățit în lumea romană datorită contextelor în care au fost utilizate obiectele denumite. Pentru că reprezenta descendența nobilă a augustului, suita de *imagines* avea rolul de a atesta,

<sup>1</sup> Vezi în Daremberg, Ch., E. Saglio și E. Pottier. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris: Hachette. 1877-1916.

<sup>2</sup> Vezi Benoist:

L'*imago* ne fait pas référence en latin à l'*effigie*, manequin de cire qui apparaît lors des *funera* des empereurs d'après les sources antonines mais qui n'est pas attesté pour les autres cérémonies, mais aux portraits [masques n.n.] d'ancêtres qui participent aux cortèges nobiliaires depuis la République. Préserver la signification précise du terme *imago* est essentiel pour interpréter l'évolution du *funus imperatorum* au cours de la période, en considérant le *funus imaginarium* comme la cérémonie des funérailles publiques comprenant la procession des *imagines* de la famille du défunt. (104)

la finalul existenței sale terestre, legitimitatea cu care el ocupase o funcție publică și, mai ales, cu care urma să dețină un loc în patrimoniul memorial; totodată, fiind o componentă ritualică, asigura comunitatea că defunctul este preluat și însoțit în lumea *i-reală* de strămoșii săi, forțe care ocrotesc și garantează liniștea vieții spirituale a cetății. *Funus imaginarium* reprezenta chiar actul de consacrare a memoriei împăratului – reamintesc că procesiunea a fost destinată mai întâi înalților demnitari și aristocrați romani (Flower 263-69); ulterior, datorită impactului asupra comunității, dar și semnificației sale, a fost limitată oficial de Augustus însuși la procesiunea de înmormântare a împăraților, *funus imperatorum*, și, implicit, la divinizarea lor prin apoteoză, *consecratio*.

Decizia autocratului de a-și apropria autoritar această formă de sacralizare a dus, pe de-o parte, la un monopol imperial asupra spațiului public și asupra traseelor urbane centrale, devenite scena manifestării plene a puterii sale, iar pe de altă parte, la transformarea concretă a bazelor religiei romane republicane târzii, cu efecte politice și sociale ireversibile, precum întărirea principatului, în defavoarea aristocrației senatoriale. Generalii învingători nu au mai obținut din partea senatului altceva decât dreptul la însemnele triumfului – și doar cu acordul împăratului lor – și dreptul de a avea o statuie în forumul public; în schimb, augustul a ajuns să se identifice cu însăși zeitatea tutelară a Romei, Jupiter Capitolinul. Pentru reprezentarea exclusivistă a naturii sale de *divus*, împăratul a exploatat nu doar spațiul urban și ceremonialul, ci și trecutul roman, pe care cortegiul său funerar avea dreptul suprem (și unic) să-l pună în scenă (Benoist 108).

Valoarea edilului, prin ritualizarea puterii sale și prin proiectarea figurii sacre în rândul înaintașilor glorioși, era astfel definitiv integrată în memoria Romei eterne, martorul direct al apoteozei sale. Mișcarea de *translatio* din planul existenței terestre în cel divin era consfințită politic, printr-un decret dat de Senat pentru organizarea ceremoniei speciale de *consecratio* a împăratului (valabilă pentru întreaga *oikouménē*). Decizia instituțională impunea ca omagierea defunctului august să iasă din „normalitatea” ritualică și din cadrul

cultural comun al înmormântării, *funus publicum*, pentru a deveni un proces colectiv de divinizare a familiei imperiale. *Funus* ajunge să fie mai curând „ante-camera” asimilării împăratului în rândul zeilor, ceea ce atestă modul în care se consolida în secolele I-IV cultul imperial, ca și impactul pe care acest ceremonial îl avea asupra comunității romane. Populația imperiului era familiarizată încă din secolul III cu prezența imaginilor împăratului în viață, folosite pentru răspândirea și impunerea ideologiei puterii romane. De aici, remarcă Benoist, relativa ușurință cu care ceremonialurile imperiale, începând chiar de la moartea lui Constantin I, în anul 337, au putut fi păstrate și recontextualizate în oikonomia creștină (109).

*Funus imaginarium*, conform lui Polibiu (cum aminteam mai devreme), nu poate fi restrâns la ideea de funerarii în absența corpului și doar în prezența efigiei acestuia, ci integrează și suita de *images* ale strămoșilor nobili ai împăratului. Această parte a ritualului, devenit ceremonial (așadar, având rol politic), atestă relația biunivocă dintre spațiul privat și cel public, cu atât mai mult cu cât se putea vorbi de o gestiune în comun a timpului dedicat doliului (șapte sau opt zile), *iustitium*, ca stare de excepție. Perioada era decisă sub incidență juridică, dat fiind că implica un comportament comunitar deosebit, dedicat ei (calendarul activităților zilnice se modifica în mod obligatoriu) și o manifestare amplă de forțe civice colective (se impunea, de aceea, un atent control al lor). Procesiunea, *pompa funebris*, și orația, *laudatio funebris* (Polibiu VI 53, 4), rostită de un fiu, de un părinte sau de cineva foarte apropiat (Benoist 112), amintesc de ritualurile grecești rezervate nobililor. Pentru *epitaphiós lógos*, oda închinată martirilor, se poate face trimitere, spre exemplu, la discursul ținut de Pericle la sfârșitul primului an de război din Peloponez, așa cum se amintește în istorii (Tucidide II 37-41).

Omagierea obligatorie solicita toate formele de expresie: cuvântul, imaginea, obiectul (scenografia) și ritualul. *Images*, purtate de tineri romani, nu erau doar măștile, ci și costumele aferente gradelor militare sau funcțiilor politice, sau nivelului social al strămoșului, după care puteau fi recunoscuți atunci când numele lor

era invocat în orație. Ceremonialul în mișcare oferea și o lectură politică a spațiului guvernat de fostul *augustus*, după o eficientă *politeia* în interpretare romană. Scenografia și ansamblul ceremoniei transformau în monument carul pe care era așezat defunctul și ofereau o grandioasă punere în scenă a ceea ce trebuia să devină un *exemplum*, pentru a fi invocat ulterior în discursurile politice. Romanii sunt de altfel cei care introduc *memoria* în sistemul lor retoric, cum subliniam anterior, prevăzând obligația de a fi invocați în discurs eroii și faptele lor, reprezentative pentru istoria imperiului și a capitalei lui.

Spectacolul instituțional, prin ceremonialitatea sa, îi solicita comunității un auto-control sever în manifestarea emoțiilor în fața morții. El constituia și o lecție de pedagogie civică în raport cu figurile mitice tutelare ale războiului, în special cu *Mars Ultor* roman (v. fig. 3 și fig. 4), pentru că îi revela cetății caracterul apoteotic al funcției supreme. Transformarea modelului republican al ceremoniilor de înmormântare (rezervat aristocraților) în grandioase *funera* imperiale a impus omagierea vocației autocratului de cuceritor al lumii, prin includerea în cortegiul veteranilor (eroilor martori), alături de *populus*, societatea civilă, a soldaților săi, *ordines*.

Funerariile publice ale nobililor, apoi doar cele ale împăraților, au ajuns să ocupe un loc central în viața capitalei. Pentru că ceremonialurile civice în care ele erau incluse se desfășurau în zone la care toată populația avea acces, în forum și în Campus Martius, întreaga comunitate putea memora evenimentul și putea integra caracterul triumfalist al destinului familiei imperiale, reprezentativ pentru romanitate în ansamblul ei. Cazul lui Augustus, atestat mai ales de scrierile pe care i le dedică Suetoniu, este interesant și prin faptul că în rândul *imagines* care l-au însoțit în cortegiu au fost introduse și marile nume din istoria capitalei, printre care Romulus, întemeietorul, dar și reprezentări figurale ale populațiilor cucerite. Cum *funera* imperiale organizate pentru fondatorul principatului au dat tiparul pentru următoarele secole, *funus imaginarium* a ajuns să includă alături de împăratul defunct, dar și de cei care îl omagiau, ca *pontifex maximus* (v. fig. 5) și ca civilizator al lumii (v. fig. 6), și figuri-reper ale cetății

și ale *oikouménē* guvernate, (re)cunoscute astfel, incontestabile valori istorice și morale (sau materiale, în cazul provinciilor). Plecând de la acest caz major, se poate spune că doliul colectiv devine un prilej și un exercițiu de rememorare a unui destin măreț, parte din portretul romanității. Reîntâlnirea cu trecutul în cadrul solemn al ritualului este în acest caz o lecție de corectare a uitării, dar și de corelare a gestului de a omagia gloria cu nevoia de a întări identitatea colectivă prin referire la figurile sale eroice.

Pivotul politic al gloriificării puterii, element comun pentru gândirea „păgână” și pentru cea creștină, respectiv poli- și monoteistă, va ajuta ulterior ca imaginarul medieval să prindă formă și consistență chiar din timpul primilor basilei. Aceasta, în ciuda faptului că esența puterii imperiale a fost înțeleasă și reprezentată diferit în cele două lumi – în cea romană, egală cu zeii (v. fig. 7), iar în cea creștină, direct subordonată divinității (v. fig. 8 și fig. 9.a; fig. 9.c și 9.d). Despărțirea de tradiția instituțională romană are loc abia în secolul VI, când Iustinian I decide închiderea Senatului, distrugând și pluri-partitismul popular, prin suspendarea activității Hipodromului (merită amintit aici un basorelief-martor din secolul IV, care îl reprezintă pe împărat în loja sa din forumul public, încă important atunci, alături de *populus urbis constantinopolitanae* – v. fig. 10.a și fig. 10.b). În același timp, în mozaicurile de la Ravenna, în care sunt figurați Iustinian I și soția sa, contestata împărăteasă Theodora (mărturisește istoria secretă a lui Procopius din Caesarea), încă se mai pot citi urmele portretisticii de tip roman, dar într-o sinteză reprezentativă pentru arta imperială creștină, în care apar și simboluri religioase (v. fig. 11 și fig. 12).

Iconografia amplului program imperial de la Ravenna este cea mai relevantă mărturie, vizuală, dar și politică, legată de trecerea de la antichitatea târzie la evul mediu creștin. Aproape de Roma, pe coasta estică a Italiei, și la doar două secole mai târziu după ce Constantin I o părăsise, Ravenna îi transmite acesteia prin imagini *pentru ce* a fost uitată. Filtrul creștin transformă puterea imperială într-un actor subordonat divinului, hieratic și auster; reinterpretează critic antropomorfismul păgân, reducându-l de la multiplu la unu, de la natură la cultură și la instituții; simbolistica se simplifică, devine

riguroasă, iar reprezentarea, severă. După Ravenna, în mozaicurile căreia regăsim totuși personaje reale din suita imperială (dat fiind, poate, spiritul mai deschis al cuplului basileic, provenit din cele mai joase clase sociale), Italia se va feri să-l introducă pe omul obișnuit în imaginea sacră, până târziu, în secolul XIV, după Giotto și frescele sale de la Assisi; la fel, Bizanțul creștin, cu diferența majoră că aici nici măcar renașterea paleologă nu va schimba ceva din canonul iconografic ortodox; și așa va rămâne el până în prezent.

Organizarea grandioasă a funerariilor imperiale la Roma în perioada principatului, dar și la Constantinopol (cu toate modificările impuse de credința basileilor) demonstrează însă interesul comun pentru sacralizarea funcției imperiale. Practica și teoria divinizării, de sorginte greacă, trecute prin filtrul stoic (de la Cicero la Seneca), apoi prin cel creștin-timpuriu (și arian, la Eusebiu din Caesarea), vor fi și ele preluate de a doua capitală „romană”, cea orientală (Benoist 149).

Ceremonialurile organizate la Roma în timpul domniei lui Constantin I au avut totuși un caracter aparte, date fiind contextele în care augustul s-a reîntâlnit cu orașul și cu *populus romanus*. Doar trei manifestări publice de *adventus* pentru împăratul în exercițiu: după înfrângerea lui Maxențiu la Pons Milvius, la 29 octombrie 312 (victorie câștigată *instinctu divinitatis*, prin inspirație divină, după cum se menționează pe frontispiciul original al arcului triumfal construit ca omagiu); la începutul unei șederi de câteva luni, în anul 315, între 18 (21?) iulie și 27 septembrie, la doi ani după ce reconfirmă prin edictul de la Milano, în acord cu aliatul său, Licinius, actele conform cărora creștinismul devine *religio licita* (permisă printre celelalte din imperiu); la ultima vizită, în 336, cu un an înainte de a muri, la 22 mai 337, în Nicomedia. În septembrie 324, Constantin I devenise unicul stăpân al romanității, după aproape 40 de ani de istorie imperială cu multiple „domnii asociate”; pe 8 noiembrie, în același an, se retrasese sub ordinele lui perimetrul Byzantionului, (re)construit ca a doua Romă și sărbătorit cu numele de Constantinopol la 11 mai 330. De fiecare dată când revine pe Tibru, câte o emisie monetară celebrează



momentul politic; și istoric, dat fiind că în realitate puterea imperială își părăsise orașul din occident în favoarea orașului său nou din orient.

Fiul său, Constantiu II, va veni la Roma abia în anul 357 (28 aprilie), va străbate itinerariile consacrate și va fi întâmpinat de mulțime, precum și de senatul local, după cutumele ceremonialului de *adventus*, însă auster organizate. Latura militară și practică a personalității lui Constantiu II, dar și spiritul de creștin (prezența lui e descrisă drept hieratică, tăcută și rigidă) erau consonante cu o restrângere a fastului ceremonial – cu atât mai mult cu cât Roma însăși traversa o perioadă de criză instituțională, după mutarea reședinței imperiale în orient. În doar trei decenii, ea ajunge un oraș cu funcții politice reduse în raport cu Constantinopolul și cu o legitimitate confuză; de fapt, dacă citim odată cu Gilbert Dagron istoria secolului IV, în mod intenționat lăsată să fie ambiguă, în favoarea capitalei din orient (*Naissance d'une capitale*). Este adevărat, mărturisește istoria, că împărații aveau obiceiul să locuiască în afara cetății pe perioade mai lungi de timp, dar nu într-un oraș de asemenea dimensiuni precum Bizanțul romanizat și, în plus, atât de îndepărtat.

În prima parte a domniei lui Constantin I, cetatea de pe Tibru și-a păstrat totuși rolul major, de primă capitală simbolică, fapt atestat de emisiile monetare, a căror iconografie oglindește voința politică a împăratului de a-i reprezenta identitatea de *Vrbs Aeterna* și de a o proteja. În acest fel, ea era prezentă în întreg teritoriul imperiului și oriunde se afla împăratul, ceea ce făcea din el un „delegat” cu o unică misiune istorică: de a-i întări și a-i extinde granițele lumii ei, atașate „romanității”. De altfel, politica militară impusese întemeierea unei noi mari cetăți într-o zonă strategică și într-o poziție geografică ce îi permitea împăratului să se deplaseze mai ușor în teritoriile de graniță.

Cu toate acestea, degradarea relației dintre Constantin I, ca *Imperator Caesar Augustus*, și cetate se resimte chiar pe parcursul celor trei procesiuni de *adventus* amintite. Eusebiu din Caesarea (printre alte surse din secolul IV), în panegiricul pe care i l-a închinat, accentuează aspectul triumfal al intrărilor în Roma – fără referință însă la ritualul „păgân” –, precum și celebrarea puterii imperiale. Cu

referire la această citare (în general, sursa este puțin credibilă), în literatura științifică actuală se vorbește mai mult despre o anumită „laicizare” a ceremonialurilor respective, dată fiind importanța practică alocată prezenței sale în vechea capitală, mai curând de suprem administrator (din cauza vizitelor la mari intervale de timp).

Împăratul creștin devine centrul procesiunilor doar ca funcție politică, iar relația pe care *adventus* o asigura înainte între augustul sacerdot, comunitate și zeități se estompează. În trecerea sa dificilă către creștinism, Roma va fi nevoită să-și adapteze practica ritualică păgână și ceremonialurile la noua teocrație politică, pentru a-i asigura totuși împăratului „în maiestate”, fie și în vizită, rolul major în orice manifestare publică de proporții, însă fără apelul la strămoși și la vechea mitologie locală.

Este adevărat că o anumită schimbare în favoarea accentului politic s-a văzut încă din timpul ceremonialului de *consecratio* organizat pentru împăratul Traian (deja înscris la data respectivă în rândul eroilor – v. fig. 13.a) de urmașul său, Hadrian, care i-a adus cenușa la Roma (urna a fost depusă la baza columnei închinată gloriei lui – v. fig. 13.b). Cetatea i-a organizat *post-mortem* toate onorurile cuvenite; efigia sa purta un sceptru, în vârful căruia era figurată o acvilă înaripată, simbolul tutelar al armatei romane. Spiritul practic al romanilor s-a făcut resimțit însă și atunci, prin faptul că Senatul a decis ca ceremonia dedicată lui Traian pentru a-l omagia ca *divus* să fie dublată și de ceremonia de *adventus* pentru noul împărat, Hadrian. Un context particular al comemorării divinatorii a triumfului militar roman – consacrat prin Columnă, *axis mundi* politic și suprem model iconografic (v. fig. 14 și fig. 15) –, dar care nu a putut înlătura calculele pragmatice ale instituțiilor decizionale de a legitima puterea în exercițiu. Ulterior, împărații romani din secolele II-IV vor decide ei și vor stăpâni singuri cadrul scenografic urban și traseele centrale monumentale, special construite pentru a pune în scenă și a asigura relația privilegiată dintre populație, puterea imperială și puterea protectoare.

În trecerea către o altă teorie a puterii, în ritualul funerar organizat în capitala orientală s-a înregistrat însă o schimbare majoră: la înmormântarea lui Constantin I a avut loc atât un *funus* clasic, dedicat corpului defunct, cât și o ceremonie creștină, închinată înhumării sale (Eusebiu din Caesarea, *Vita Constantini* IV, 73 și *Historia Ecclesiae* X, 8). Combinația dintre elementele romane și cele creștine se regăsește și în iconografia numismatică – în reprezentarea divinizării împăratului (efigia înaripată, de tradiție romană), respectiv în semnul prezenței lui Dumnezeu (mâna care coboară dinspre celest și binecuvântează). Dacă Roma va mai menține și în secolul IV formele păgâne ale ceremonialului legitimant, Constantinopolul, în aceeași perioadă, fie le modifică prin reinterpretări, completări și redenumiri, fie le înlocuiește definitiv (Benoist 187).

Grija „păgână” pentru transferul valoric în lumea celestă este însă atent preluată în ceremonialul constantinopolitan, „creștinat”; el va susține construcția unui eșafodaj simbolic și a unei arhitecturi complicate a ierarhiilor de putere, reale și „imaginate” – memorate toate de comunitate –, în care intră „figurile” cetății, respectiv modelele politice și spirituale. În relație cu ele ne așează și arheologia imaginarului, pe un amplu bazin conceptual, al formelor care susțin memoria și existența comunității: gestul întemeietor și faptul glorios, politicul, credințele și instituțiile, ideologia militară și civică, identitatea colectivă și virtuțile individuale, obligatorii pentru o bună guvernare (în viziunea stoicilor, de la Cicero, la Seneca și la Marcus Aurelius, dar și a puterii creștine). Nu aspectul fantezist sau fantastic în crearea imaginarului colectiv este aici „sememul” pe care îl căutăm prin sondarea „arheologică”, ci un anumit sens definitoriu pentru comunitate, nederivat, „realist”, apropiat de necesitatea fundamentală de a legitima un trecut și de a avea un simbolism „obiectiv”, confirmat de realitate și eficient în viitor.

Această obiectivitate era ancorată în regimul vizualului, probant prin sine însuși pentru memoria transmisă posterității. Comunitatea Romei își juca rolul *in praesentia*, fiind martorul și beneficiarul ceremonialului funerar și al punctului său culminant, arderea pe rug a

corpului sau/ și a efigiei de ceară (*crematio effigiei*). Momentul ritualic se regăsește pentru prima oară în funerariile pentru Augustus, ieșind din *funera* aristocrate concomitent cu dispariția Republicii). Divinizarea avea loc *in consecrationem*, în chiar actul translatării împăratului către planul divin. O acvilă, ca simbol suprem atât al romanității care îl omagia pe defunct, cât și al sufletului său eliberat, întărea credința și amplifică emoția colectivă. Un aspect important preluat de teoria puterii creștine de la principatul roman l-a constituit faptul că, în cadrul ceremonialului și mai ales al apoteozei, funcția imperială, care, în timpul vieții augustului, asigura relația dintre comunitate și planul divin, era definită acum numai prin raportare la zeități. Persoana ca atare pierdea din semnificație, în schimb câștiga prin glorificare instituția puterii; începând cu Hadrian, cultul include „casa” (reședința publică) și familia, *in honorem domus divinae* (Benoist 157). Este ceea ce va căuta să mențină și instituția basileică.

În economia generală a ceremonialului roman, un argument material și un sprijin pentru memoria colectivă îl constituia mausoleul familiei. Romanii nu priveau la fel locul în care se păstrau rămășițele funerare și templul comun. Mai mult chiar, doliul și ceremonialul privat erau separate de lanțul procedural constituit de *iustitium*, starea de excepție a doliului public (senatul fixa calendarul pentru *funera* printr-un decret oficial cu caracter juridic și stabilea *consecratio*, în urma unor discursuri aprobate unanim; urmau ceremonialurile, apoi intervenea din nou legislatorul, tot discursiv, pentru a închide perioada și pentru a decreta divinizarea împăratului). Mausoleul (privat), mărturia indiscutabilă a recunoașterii de către comunitate a meritelor împăratului și a legitimității actului de a-i memora destinul, avea însă propria valoare, sacrală, dar mai curând patrimonială; corelată cu cea eroică, a defunctului, recunoscută triumfal, nu se confunda în niciun fel cu a templului dedicat vieții spirituale a cetății.

În schimb, în „a doua Romă”, Constantiu II caută să acorde mausoleului familial (închinat Sfinților Apostoli) o valoare de templu, prin încadrarea catafalcului tatălui său de 12 posturi, echivalându-i astfel pe tovarășii de drum ai lui Iisus. Constantin I fusese investit prin

Conciliul de la Niceea din 325 ca *isapostolos*, nu însă ca substitut al lui Christos – aspect atent observat de literatura creștină ulterioară, care a amendat sever această concepție, conform căreia împăratul ar fi fost *episcopus episcoporum* (expresie consacrată în Matei XXII, 21), ceea ce astăzi este numit de la distanță istorică „cezaro-papism” (Dagron, *Empereur* 158-59). Mai mult, casa basileică și-a dorit o apoteoză finalizată nu cu cremația, ci cu înhumarea (opțiune creștină), dificil de realizat, în condițiile în care și tipul de construcție (mausoleul), și ceremonialul de *consecratio* țineau încă de vechile credințe „păgâne”. Prin aplicarea ca atare a concepției grecești despre *mimēsis*, s-ar fi dorit ca basileul Constantin I să imite modelul lui Iisus, iar mausoleul lui, de împărat militar roman, să amintească de Biserica Anastasis (a Sfintei Învieri), mormântul sacru din Ierusalim. Dacă nu a fost așa, iar Eusebiu din Caesarea exagerează (cum a făcut de multe ori), se poate spune că, în mod legitim, moștenitorul a urmărit doar glorificarea tatălui. În absența unui *funus imaginarium* (oricum legătura cu Roma nu avea sens, iar cea cu Bizanțul nu avea conținut), a devenit însă posibilă așezarea de plăci comemorative sau de echivalente amplasamente funerare simbolice pentru cei 12 apostoli. Prin acest „cortegiu” sacral imobil, non-figural, proiectat totuși cu prudență pentru mausoleu și nu pentru procesiunea publică, înmormântarea împăratului Constantin I a tins către modelul unei apoteoze pseudo-christice.

În analiza pe care o face pe baza surselor istorice, Gilbert Dagron înregistrează eșecul acestei tentative, de suprapunere a rolurilor celor doi „divini”, precum și a funcțiilor celor două spații. Mai întâi, Constantiu II transformă rotonda funerară existentă într-un mausoleu imperial și proiectează acolo scenografia pentru depunerea catafalcului tatălui său. Imediat apoi însă, poate din cauza unei anumite rezistențe a clericilor (nu e atestată, dar nici nu se poate găsi un alt motiv obiectiv), construiește alături o biserică închinată cultului creștin, în care vor fi depozitate relicvele, mausoleul funerar rămânând o anexă. În timp, se va impune ca trupul credinciosului să fie depus, după modelul lui Constantin I, în interiorul spațiului bisericesc (în

cazul împăratului și al marilor săi demnitari, edificiul creștin este fie ridicat de ei înșiși cu această funcție, de capelă palatină, fie susținut prin donații materiale sau financiare, pentru a o îndeplini). Spațiul funerar privat va fi până la urmă înglobat în spațiul de rugăciune creștină colectivă, pentru ca trupul autocratului să rămână pentru totdeauna în centrul credinței, în „casa Domnului”, dar subordonat lui.

Modelul inițial al funerariilor lui Constantin I va face istorie ulterior, cu observația că împăratul defunct nu va ajunge niciodată să substituie locul central al lui Iisus și nici nu va fi cu adevărat al 13-lea apostol (mai curând, cazul Sfântului Pavel și al apostolilor din a doua generație). Doar la nivel retoric biserica de rit bizantin i-a recunoscut lui Constantin I o calitate cvasi-apostolică, dată fiind funcția pseudo-sacerdoțului său, preluată oricum din teoria puterii romane și fără de care nu ar fi fost un „ales” al divinității. Într-o miniatură de secol XII la Omilia Sfântului Ioan Chrisostomos, împăratul Nicephoros III Botanides (1078-81) este înfățișat șezând pe un tron alegoric (există o asemănare cu schema iconografică a ipostazei lui Iisus Pantocrator), însă nu e înconjurat de îngeri, ci de figurile antropomorfizate ale principiilor Adevărului și Justiției (v. fig. 16.a și fig. 16.b). Însoțirea lui de către demnitarii de stat și de către cele două valori ale puterii divine îl situează în rolul unui delegat în plan terestru, care poate face singur dreptate, dar care nu poate substitui judecata chistică (trimit la Agamben, *Il Regno e la Gloria*, precum și la amplul său studiu *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*). În timp, basileul pierde funcția definită în teoria augusteană, de *pontifex maximus*, ceea ce, în mod periculos pentru biserica creștină, l-ar fi asimilat celui mai înalt ierarh al ei.

După cum atestă sursele romane invocate (în cazurile reprezentative pentru secolele I-III ale împăraților Augustus, Pertinax sau Septimius Sever), corpul era expus în palat sau într-o construcție în formă de *domus*, ridicată în forumul public special pentru secvența de divinizare, în urma decretării de către senat a doliului. Într-o a doua etapă, după procesiunea din forum și rostirea orațiilor, corpul era mutat în Campus Martius, acolo unde se săvârșea arderea pe rug. Construcția rugului era ea însăși impresionantă, cu cele câteva etaje,

ornată cu statui și picturi și realizată din materiale prețioase primite de la donatorii din cetate și din imperiu. De asemenea, o montare spectaculoasă: o paradă de care de război, actori cu măști și vestimente de generali și de senatori, defilări ale diverselor categorii de nobili și înalți funcționari ai statului, un emoționant salut final din partea membrilor familiei, de gradul I și II, apoi aprinderea rugului (de către noul împărat sau de către consuli săi) și, la final, momentul apoteotic – eliberarea acvilei „romane” deasupra focului purificator.

Benoist subliniază un aspect important pentru teoria puterii și, consider, relevant atât pentru constituirea imaginarului „constantinopolitan”, cât și pentru relația acestuia cu cel ortodox în general: în cazul principatului, nu există dovezi, nici în scrieri, nici în practică, în legătură cu credința în două trupuri distincte ale împăratului, cel fizic și artefactul, efigia sa; ele nu sunt însă nici echivalente, pentru că efigiei nu i se dedică aceleași ceremonialuri complexe, fie și în absența rămășițelor defunctului. În literatura științifică de specialitate, prin cunoscutul studiu din 1957 datorat lui Ernst H. Kantorowicz, teoria celor două corpuri ale regelui va ajuta în înțelegerea relației dintre viziunea occidentală asupra puterii și cea post-romană, din orient (creștin-bizantină, apoi creștin-ortodoxă), dar și dintre acestea și „religiile politice moderne”.

De asemenea, de interes pentru demersul de față ar fi modul în care s-a trecut la corpul „dublu”, divin și uman, de la „corpul unic” – pentru care, în cadrul *funera* romane în prezența rămășițelor, manechinul de ceară nu avea decât un simplu rol scenografic (era o statuie poziționată fie în picioare, fie culcată peste catafalc, fie, precum în cazul lui Traian, așezată pe un scaun, cu picioarele încrucișate sub tron, ipostaza *securitas*, cu armură și însemne militare). Voi reveni asupra simbolismului corpului imperial și asupra modului în care este integrat în teoria puterii basileice, în relație cu imaginarul medieval coagulat în jurul figurii divine (christice) și al celei semi-divine (a autocratului).

Grupurile care participau la aceste ceremonii, instituționale sau populare, reprezentau imperiul, atât teritorial (provinciile), cât și

social (profesiile) și politic (elitele instituționale). Întreaga *oikouménè* era astfel, simbolic, *in situ*; lucru important, pentru că ea constituia, cel puțin în perioada ideologiei marcate de gândirea stoică, întregul corp al lumii romane, a cărei „întropare” (formă și substanță) supremă era cea a împăratului său (Benoist 172).

În relație cu reprezentarea corpului și cu motivația ceremonialurilor publice, alte două componente ale gândirii politice romane devin relevante pentru modul în care s-a configurat imaginarul, în trecerea de la principat la imperiul creștin: *triumphus* și *æternitas*. Ele atestă formarea unei ideologii imperiale, începând cu secolul II, încă din timpul domniei lui Traian (ultima parte). Calitatea de *invictus* era atribuită în primul secol al principatului doar zeilor și fondatorului Romei, lui Romulus. Ulterior, ea este folosită și în relație cu imperiul, apoi cu însuși împăratul, până acolo încât devine un atribut fundamental în ceremonialul dedicat triumfului militar. Motivația este complexă; ea se află în strânsă legătură cu simbologia puterii și va fi destul de bine reprezentată și în teocrația bizantină. Împăratul, pentru că întrupează virtuțile prin excelență, poate nu doar să guverneze just, ci și să triumfe, pentru că are capacitatea să extindă perimetrul primar, *pomærium*, teritoriul sacru al cetății și al imperiului. În acest fel, augustul devine un întemeietor de noi orașe și de civilizații, indiferent de sacrificiu, al lui sau al unui rege barbar învins, precum Decebalus – din nou cazul lui Traian, a cărui poveste în imagini o reprezintă la Roma monumentul prin excelență al glorificării, columna sa (v. fig. 14 și fig. 15). În mod simbolic, în ceremoniile de *adventus*, împăratul este întâmpinat în afara granițelor orașului de către mulțimea care îl ovaționează ca pe un (re)fondator și împreună cu care intră în perimetrul sacru al cetății. În același timp, el este și garantul ei spiritual, în calitate de *pontifex maximus* (v. fig. 17.a), ocrotitorul, cel care îi asigură pacea pe pământ, precum a făcut-o Augustus însuși – *Pax Augusta*, omagiată prin monumentul Ara Pacis (v. fig. 17.b); totodată, el îi garantează atât calendarul ritualurilor, *ludi sæculares*, cât și jubileele, *natalis Vrbis*. În acest fel, comunitatea este vegheată de către familia imperială însăși (ea joacă un rol social semnificativ în cadrul



practicilor festive), ceea ce îi permite să-și desfășoare existența în ambele planuri, și material, și spiritual, conform cutumelor ei. Viața ei pioasă va conduce la consacrare, iar prin *aeternitas* (v. fig. 18) îi va mulțumi pe zei, ocrotitori, la rândul lor, ai cetății sacre și ai imperiului (Benoist 339).

*Semper victor*, împăratul ajunge să revendice recunoașterea de către comunitate a cultului care se formează și a funcției sale de autocrat ca fiind inspirate de divinitate – sursa puterii sale politice. Joncțiunea simbolică *Roma Aeterna* – *Augustus* nu va părea nenaturală în economia generală a guvernării, dat fiind că însăși comunitatea afirma despre propria cetate, în cadrul ceremonialurilor și prin discursuri, că este nemuritoare și sacră. Teoria imperiului integrează mistica urbană a cetății și simbolistica puterii autocrate, astfel încât ele practic se contopesc. Roma este personificată și ei i se atribuie o iconografie complexă, redată pe frontispiciile monumentelor, în acte juridice și pe însemne militare (politică pe care Constantinopolul o va prelua aproape integral); împăratul, în schimb, împrumută atributul eternității de la cetatea supremă, devenind *Imperator Caesar Augustus*. Se realizează în acest fel un transfer de funcții și de reprezentări, astfel încât cei doi, împărat și cetate, vor constitui împreună „corpul politic” prin definiție – o unitate care, până la decizia lui Constantin I de a construi o „dublură” romană în Orient, părea indestructibilă. Tot el însă va reface această relație exclusivistă și sacră, însă cu *populus urbis constantinopolitanae* și în termenii reali și pragmatici ai „contractului” dintre fondatorul eponim și orașul său.

Ceremoniile de *adventus* și *funus* au întărit cultul imperial aflat în formare în secolele I-II, definitivat, se consideră, în secolul III și pe care Constantin I l-a putut prelua odată cu întreg ansamblul instituțiilor, al ritualurilor și al scenografiilor romane refăcute în Bizanț. La data divinizării sale, existau deja în esența puterii imperiale fundamentele pentru *basilēia*: credința într-o relație unică pe care împăratul o stabilește, prin funcția sacerdotală asumată, cu zeitățile (mai apoi, cu divinitatea creștină); imaginile (figurile) care îl reprezentau, când era în viață (așadar, ca substitute ale autorității sale), dar

și *post-mortem* (efigiile și măștile mortuare); ritualul aulic dedicat lui, *divi filius* și *Augustus*, *numen* și *genius* totodată; ceremonialurile publice anuale; atribuirea calităților de *invictus* și de *pater patriae*, precum și a unui prenume (legat de cuceririle sale), devenit nume (*Caesar*); recunoașterea periodică a virtuților unice pe care le întrupa, într-un oraș construit și folosit permanent pentru spectacolul grandios al puterii – forumuri, trasee urbane, arcuri triumfale, temple și mausolee, *columnae*, precum cea inaugurată în anul 113 în memoria lui Traian (Benoist 233).

Programele iconografice și monumentale realizate de-a lungul celor trei secole și jumătate ale principatului se axează atât asupra calităților împăratului de militar și de civilizator, *restitutor orbis*, cât și de constructor. Activitatea sa din afara Romei este ilustrată în frizele narative de pe columnele care celebrează cucerirea de noi teritorii și este completată de cea de edil-sacerdot. Iconografia imperială este genul epidictic din retorică trecut în registrul vizualului: omagială și circumstanțială, capabilă în același timp să păstreze în locurile centrale ale orașului imaginea întipărită a virtuților ideale. În mod particular columnele, datorită spiralelor care permit înlănțuirea episoadelor belice, dar și datorită formei lor simbolice, „fixează” istoriografic relația comunității cu zeii prin intermediul discursului vizual, care atestă esența romanității triumfaliste. Pe harta generală a monumentelor care acordă lizibilitate gloriei urbane, redate în cheie simbolică și sacrală, aceste columne au rolul de a exalta ideologia imperială și de a o proiecta în centrul imaginarului colectiv, prin cea mai eficientă formă de memorare: povestirea (aici, prin imagini, alături de texte, obiecte de scenografie publică, arhitectură). De aceea, cazul forumului lui Traian și al columnei dedicate lui, celebre și pentru episodul dac, este exemplar.

În cadrul orașului-monument, împăratul și-a construit propria scenă pentru reprezentarea destinului de suprem *invictus* și a virtuților dovedite prin „probe”, dar și pentru desăvârșirea de către el însuși a modului în care i se consacră amintirea. Spre exemplu, urna cu cenușa împăratului a fost depusă chiar la baza columnei, ceea ce acordă

axului narativ o valoare simbolică majoră, de o complexitate pe care nu o regăsim în istoria romană anterioară (greu de egalat și ulterior); columna era însuși discursul despre gloria trecutului și punctul de origine al istoriei noi. Traian devenea astfel (re)fondatorul de civilizație, în descendența directă a lui Romulus, un *divus* care punea în umbră orice alt contra-candidat. Calitățile de împărat-militar fuseseră confirmate de istoria sa triumfală, devenită parte definitorie din istoria și din memoria romană. Pe această bază se vor desăvârși modelul absolut al puterii, ideologia imperială, imaginea-prototip și ceremonialurile omagiale, moștenite apoi de statul creștin.

Monumentalizarea implică, pe de o parte, schimbarea raportului dintre individ și comunitate cu propriul oraș, dar, pe de alta, și cu puterea. *Populus romanus* învață să-și memoreze identitatea și „istoria”, să ducă valoarea modelelor și valoarea proprie la o scară care îi schimbă perspectiva atât asupra existenței, cât și asupra lumii căreia i se adresează Cetatea, prin formele culturale *urbi et orbi*. Fastul ceremonialurilor sale, tot mai complexe, care, în timpul principatului, se transformă în comemorări ale relației dintre *genius Augusti* și zei (*relatio inter divos*), determină în cele din urmă o proiecție magnifică a împăratului și a sinelui comunitar în mentalul colectiv (Benoist 346).

Nimic nu poate contesta această relație, totul trebuie să o confirme, iar ceea ce nu o onorează (cazuri celebre, precum Nero, Caligula sau Domițian) este sancționat prin *damnatio memoriae* – un protocol juridic și ceremonial care nu îi dă dreptul posterității să revină asupra unei figuri imperiale acuzate de greșeli de guvernare.

Dacă în ritualurile vechilor greci și în scrierile lor există simboluri, imagini și idei care reflectă o gândire colectivă concentrată mai curând asupra politicului, Roma este suportul pentru ceea ce am putea numi imaginarul puterii absolute. În timpul patriciatului, puterea desăvârșește un sistem complex de gândire politică și de reprezentări (de la cele monetare la cele statuare): ideologie imperială, practică legislativă senatorială, viață spirituală și ceremonială. Adaptat monoteismului, la Constantinopol sistemul va da naștere imaginariului bizantin și apoi celui medieval creștin. Împăratul, *princeps a diis*

*electus*, devine obiectul tuturor formelor culturale închinat puterii (militare și urbane), fie ele aulice, fie populare (în secolele III-IV, deși tendința de divinizare a augustului apăruse încă de la sfârșitul Republicii, de când se estompase funcția sa de magistrat în favoarea rolului său de suveran).

Programul edilitar roman, de refondare perpetuă, *ad Vrbe condita*, în baza căruia această ideologie este pusă în scenă, este guvernat de câteva noțiuni-cheie din vocabularul politic, una dintre ele fiind „victoria”. Când Constantin va căuta să adapteze harta reperelor arhitecturale și a traseelor principale ale Romei la țesutul urban al Bizanțului, va adăuga la noua structură și simbolistica implicită a puterii, reflectată de fiecare componentă majoră a scenografiei publice. Cum ea este „transferată” dinspre Republică înspre instituția imperială ca un patrimoniu suprem al puterii romane, iar începând cu Augustus este folosită pentru a celebra triumful militar al acestuia, cetatea și autocratul ajung în plan simbolic și ideologic o unitate identitară caracterizată de un set de virtuți absolute. Nici măcar în plan administrativ Roma și Milano nu vor putea demonstra mai târziu că se pot (auto)gestiona cu succes în absența împăratului-militar – tot mai mult o funcție divinizată și tot mai puțin una exercitată *intra pomerium* –, pentru că nu vor avea forța să se apere singure.

*Funus imaginarium*, care a dispărut după stabilirea capitalei la Constantinopol, a fost înlocuit de celebrarea permanentă a virtuților basileului, așezat în descendența directă a figurii christice. Invincibilitatea puterii lui și-a găsit sursa în credința monoteistă și în relația privilegiată a împăratului cu divinitatea (semnul crucii și celebra inscripție *In hoc signo vinces*, un motiv spiritual), în timp ce pentru autocratul „păgân” cauza primară a forței sale indestructibile fusese romanitatea competitivă (așadar, un argument etnic și valoric). Imaginarul bizantin va oglindi această convertire a vechii ceremonii romane – care îl pune în relație pe defunctul imperial cu spiritele marilor săi înaintași – în ceremonia omagierii basileului și a relației sale exclusiviste cu divinitatea. În ambele situații, predominantă e

tema victoriei eterne datorate calităților împăratului, un (re)înteimeitor (edil, dar și cuceritor de noi teritorii) și un învingător absolut.

Precum în cadrul *funus imaginarium*, în cazul cortegiului triumfal erau „purtate” imagini ale unor scene de bătălie (*pegmata*) și inscripții ale numelor teritoriilor cucerite. Pentru a-i ironiza pe învinși, spectacolul recurgea la scenografii sugestive și la detalii vestimentare specifice local, ca și la formule discursive și iconografice declasante. Împăratul este figurat separat, „în maiestate”, ceea ce sugerează o asemănare între această expresie vizuală a ideologiei principatului și prezența statuară a lui Constantiu II (un basileu creștin) în cadrul ceremonialului de primire a sa la Roma în 357. Schema iconografică se va impune de-a lungul evului mediu în pictura cu subiect religios, pentru tema judecății christice: o figură centrală, hieratică, eventual din poziția de Pantocrator, privind frontal către credincios, înconjurată de alte figuri, de la cele sacre la cele sacralizate și la altele laice, animate toate de o vie credință.

*In situ*, în vechiul oraș-capitală, împăratul era omagiat pentru victoriile sale militare și reprezentat de statui (în forumuri) sau în altoreliefuri (frizele care ornaau frontoanele arcurilor dedicate lui). Maiestatea imperială romană și puterea erau exprimată și prin acest limbaj iconografic, bogat conotat și foarte eficient în ce privește (co)memorarea triumfului, dar și în transferarea semnificației lui în imaginarul colectiv. Spre exemplu, procesiunea soldaților înarmați, care îl însoțea pe împărat atunci când acesta trecea linia perimetrului „sacru” al cetății (*pomærium*), simboliza un mod de utilizare a spațiului, de cucerire și apoi de reintegrare în corpul-matrice al capitalei romane.

Acest ceremonial nu restrânge însă esența puterii imperiale la relația cu cetatea sau la zidurile acesteia. Dat fiind că funcția imperială se exercita tot mai mult (de) la distanță, în lungile perioade de campanie militară, augustul se identifică, prin natura funcției sale și prin fidelitatea față de comunitatea capitalei, cu imperiul în ansamblu. Ulterior, modelul de teocrație basileică și politicile privind guvernarea administrativă și *oikonomia* creștină (prin răspândirea și gestionarea

mesajului și a imaginii sacre) se vor configura pe baza puterii romane exercitate în raport cu întregul teritoriu: aclamarea și (co)memorarea victoriei *urbi et orbi* (ubicuitatea prezenței divine a împăratului), practica denumită *cognomina devictarum gentium* (nume dat oficial augustului după populația cucerită de el), viziunea stoică asupra necesarei relații directe și unice dintre *divus* și imperiul său. Marcus Aurelius notează în *Gânduri către sine însuși* o definiție care trimite la responsabilitățile și statutul său de prim funcționar roman:

... dacă [zeii, n.n.] nu decid nimic referitor la persoana noastră, îmi este totuși permis să iau decizii în privința mea, îmi e permis să caut ce-mi este util. E folositor pentru fiecare ceea ce se potrivește cu constituția și cu natura lui. Cetatea și patria o reprezintă, pentru mine ca Antoninus, Roma, iar <pentru mine> ca om, lumea. Ca atare, numai cele ce sunt folosite de acestor două cetăți sunt pentru mine bunuri. (VI 44, 204)

Roma va continua în secolul IV, chiar dacă nu va mai fi reședința principală a împăratului, să omagieze victoriile armatei prin sărbători populare și jocuri, *Fasti* și *ludi*. Capitala pierde însă motivația și ocaziile de a organiza marile ceremonii, respectiv *adventus*, *funus* și *consecratio*, inclusiv cortegiile triumfale, care se vor modifica semnificativ în urma unei singure domnii, cea a lui Constantin I. Ceremonialul basileic devine prin excelență unul de exaltare a virtuților autocratului, cum spuneam, combinând modelul de sorginte orientală *Sol invictus* (apare și în cultura Palmirei; spre exemplu, în triada divină, zeul Malakbel, v. fig. 20) cu trăsăturile creștine pe care le va „instituționaliza” panegiricul lui Eusebiu din Caesarea. Odată cu acest reper, introdus în vocabularul politic roman de Septimius Sever în urma preluării lui din cultul solar indo-iranian (influență venită prin cultura de origine a soției sale), împăratul roman își însușește o trăsătură majoră a puterii autocrate. Constantin I menține atributele *Sol invictus* și *victor*, continuând tradiția de la sfârșitul secolului IV și începutul secolului III î.Ch. de care țineau zeii triumfului militar (Benoist 268). Stăpân al lor, Jupiter Capitolinul,

reprezentantul poliadei mitologice, deși este cel căruia Constantin I refuză să i se mai închine, îi „împrumută” acestuia componenta sa culturală sacră, cea a solarității. Pentru că împăratul renunță la tetrarhia politică (v. fig. 21), el poate să reprezinte singur esența întrupată a imperiului. O relație similară a avut Constantin I, în peste 30 de ani de exercitare a funcțiilor înalte de conducător, și cu Roma, apărută, dar nu și locuită de el, mai ales după ce începe să se comporte în reședința sa din Orient ca un autocrat (posibil) convertit. În cele din urmă, ceremonialul conjunctural dedicat triumfului militar va fi înlocuit de *adventus*, care (co)memorează puterea absolută (solară) și virtuțile unice ale basileului; ales al divinității, el nu mai are nevoie să fie reconfirmat, nici prin omagierea victoriilor sale armate, nici prin *consecratio* finală (Benoist 341).

Pe lângă ceremonialurile de slăvire, Roma includea în calendarul său sărbătorească și ritualurile pastorale (anuale), asociate de populație cu fondatorii cetății (*Parilia* din timpul lui Augustus, pe 21 aprilie). Cu propriile lor scenarii, scenografii și locuri de desfășurare, ele celebrău fie anotimpurile și elementele cosmice, fie divinitățile (*Romaia*, în timpul lui Hadrian), fie mitul istoric al trasării perimetrului urban și al fondării cetății eterne – jubileele. În special acestea două din urmă au servit în timpul principatului, prin fixarea în memoria colectivă a relației simbolice și politice dintre împărat, ca (re)fondator, și cetatea sacră, ceea ce a dus la asimilarea ei în cadrul cultului imperial. Ritualul s-a modificat în cele din urmă într-atât, încât omagia în egală măsură puterea augustului și întemeierea Romei (Benoist 298).

Ritualurile populare, după cum indică sursele istorice, au urmat astfel modul în care principatul și-a construit imaginea publică, prin includerea miturilor fondatoare în ideologia imperială. Și în acest fel, destinul cetății și cel al autocratului său au ajuns să se împletească unul cu celălalt și să egaleze, în plan ceremonial, ceea ce, în plan juridic, însemna *Senatus Populusque Romanus* (SPQR). Pe parcursul domniilor, instituția imperială își aproprie întregul calendar al sărbătorilor (*natalis Urbis, natalis principis, dies imperii*), ceea ce îi

conferă legitimitate în organizarea vieții spirituale a cetății, pentru ca ea să-și reconfirme periodic valorile definitorii. Instituția imperială s-a infiltrat în acest fel în inima manifestărilor populare, pentru că una dintre responsabilitățile ei – refondarea triumfală a cetății și a imperiului – coincidea cu subiectul actului de omagiere ritualică. În diverse etape ale ceremonialului, membrii familiei imperiale deveneau actori cu rol major în pregătirea sărbătorii, în „purificarea” spațiului urban sau chiar în scenele sacrificiale ale jocurilor închinat Romei.

Funcția sacerdotală a împăratului, preluată și adaptată și de teocrația bizantină, se definește chiar în interiorul „politicii religioase” a statului și a instituției imperiale; ea îl conduce pe august către asimilarea cu cetatea însăși și către extrapolarea simbolisticii aniversării lor la nivelul întregului imperiu. Autocratul este puntea vie dintre capitală și corpul imperiului, de aceea pare firească prezența sa în ceremonial, până acolo încât se ajunge la redefinirea completă a subiectului omagierii. Un argument în plus îl reprezintă schimbarea locului de desfășurare pentru etapa principală a sărbătorii, din afara orașului în interiorul perimetrului urban, într-un templu închinat Venerei și Romei. Celebrarea orașului se va înscrie în cultul imperial, iar „entitățile” se unifică și se sprijină reciproc în obținerea gloriei eterne, sub semnul protector al zeilor (Benoist 342).

Imaginarul puterii creștine va prelua simbolistica augusteană corelată cu cea a cetății sale „de scaun” (ilustrate de iconografia monetară bogată), dar și cu ideea de corporeitate a imperiului. Domnia lui Constantin I păstrează și transferă în imaginar, pe lângă interpretarea maiestății romane în limbaj retoric, și gândirea absolutistă legată de dreptul imperial de guvernare a corpului/ teritoriului întregii *oikouménē* (cel puțin la Eusebiu din Caesarea). Până la decizia lui Iustinian I de a suprima Senatul, basileul preluase deja și rolul legiuitorului, și funcția jurisdicțională. Instituție supusă vremii, Senatul nu va avea niciodată calitatea de *Æternus*, pe care și-o recunoscuseră reciproc împăratul și orașul-capitală (cele mai bune mărturii în sprijinul acestei afirmații sunt tot emisiile monetare, acolo



unde atributul imperial *Augustus* trimite direct la figura sau la numele fondatorului cetății, Romulus).

Iată așadar modelul pentru ideologia basileică. La întemeierea Constantinopolului, Constantin I nu a putut să ignore instituția Senatului, dar nici nu i-a mai acordat relevanța politică și juridică, dovadă că toate gradele înalților demnitari „bizantini” au fost încadrate cu o treaptă mai jos față de cele romane. O măsură diplomatică față de occident sau respect față de tradiția instituțională? Sau poate pentru a face explicită, pentru senatorii constantinopolitani, numiți din rândul conducătorilor demelor și ai prefecturilor răsăritene, superioritatea romană. În schimb, fiul său, Constantiu II, când definitivă vează instituțiile bizantine, obține o structură politică de o anvergură și o putere fără precedent (aproape 2000 de senatori), dar și o nouă burocrăție imperială, subordonată de aici înainte puterii basileice, în toată istoria ei (Dagron, *Naissance d'une capitale*).

Conceptul politic suprem, reprezentativ pentru identitatea noii cetăți-capitale, va fi *aeternitas*, cuvântul-cheie care înlocuiește, cum spuneam, *triumphus*, atât în vocabularul puterii, cât și în practica ceremonială. Schimbarea fusese deja pregătită de preluarea de către instituția imperială a ritualului popular de aniversare anuală a Romei, printr-o mișcare firească, s-ar zice, dacă ținem cont de modul în care își stabilise autocrația rolul și funcțiile de reprezentare. Atât poezii principatului, începând cu Virgiliu, cât și emisiile monetare latine, atât țesutul urban al traseelor puterii, cât și scenografia arhitecturală care deservea ceremonialele atestă grija pe care *populus romanus* și în special puterea au avut-o pentru (re)scrierea atentă a trecutului, în toate formele posibile, abstracte sau materiale. Trimiterea permanentă la fondarea spațiului-matrice (Roma) și a principatului (prin Augustus) constituia un puternic argument politic, pentru că legitima și orienta un program de interes comun; în același timp, crea monopolul asupra eternității. Basileul și cetatea sa își vor apropria la rândul lor, politic și teologic, vocația universalistă a conceptului, în care se va proiecta însuși corpul puterii, prin noțiunea de *imperium christianorum*.

Strategia politică augustiană va fi preluată integral și cu relativă ușurință de Constantin I, dat fiind că el însuși era fondator (prin reiterarea funcției, dar și prin cuceriri și construcții) și unic conducător al imperiului (după renunțarea la tetrarhie). Quintesența puterii romane, anunțată de primul principe și către care au tins toți marii împărați-militari și edili, a ajuns prin programul celui dintâi împărat creștin la decantarea sa completă. *Aeternitas* este într-adevăr un numitor comun al celor două lumi, romană și constantinopolitană, dar nu și o cale unică.

Diferențele, când apar, țin nu doar de credință sau de viziunea puterii asupra dreptului la eternitate, ci și de modul în care trecutul este valorificat (rememorat). Spre exemplu, romanii, pentru că dublează jocurile „seculare” cu jubileele orașului (în fapt, ajutați de casa imperială), proiectează asupra eternității o cronologie pe care caută să o controleze cât mai „rațional” (începând cu anul 753 î.Ch.); în schimb, creștinii medievali vor utiliza o altă cronologie, mesianică, a sacrificiului unic, salvator cândva, într-un viitor incert. Un alt exemplu îl constituie refondările imperiale romane – lui Romulus îi urmează însuși Augustus, iar toți ceilalți principii sunt asemenea lui –, ceea ce nu anulează valoarea eternității glorioase; la bizantinii creștini, Constantin I nu va mai putea fi înlocuit cu nimeni, deși în realitate i-au urmat cel puțin trei (re)fondatori *de iure* și *de facto*: Constantiu II definitivează capitala creștină, Theodosiu I, teoria basileică, iar Iustinian I, statul creștin. În fine, relația dintre autocrat, *cosmocrator*, și totalitatea teritoriile pe care le guvernează, o cosmocrație, un imperiu universal și etern, devine în creștinism relația dintre *corpus Christi* și *corpus christianorum*, basileul având rolul de delegat suprem, de împărat sacerdot al oikonomiei creștine.

Spațiul imperiului, *domus Augusta*, se va confunda încă din perioada principatului cu *domus divina*; iată un lucru ușor de asimilat de gândirea bizantină și de imaginarul colectiv. Cu atât mai mult cu cât vocabularul politic include noțiunea de eternitate în chiar titulatura împăratului: *semper augustus*, *aeternus augustus* sau *perpetuus augustus*, formule popularizate și consacrate prin aceleași emisii monetare. El însuși

reprezintă pentru cetate promisiunea unei istorii fără sfârșit, iar funcția sa, eternă la rândul ei, este garanția supremă, de aceea, celebrată permanent. Garanție de pace și de protecție (*Pax Augusta*, a cărei figurare exemplară este templul Ara Pacis), *summum* al virtuților care îl fac să fie un ales, un spirit grandios (după Septimius Sever, s-a adăugat titulatura *Pius Felix Invictus*), împăratul-militar de neînving, guvernator peste o *civitas* cu granițe transcontinentale, reprezintă suprema valoare a romanității, perpetuu triumfătoare. Filtrul creștin va dizloca poliada, dar nu și fundamentul conceptual al politicii imperiale romane.

\*

„Imaginar”, după cum îl atestă sursele pentru ceremonialul roman, însemna prin extensie și amintirea despre înaintași, rememorarea trecutului comun, într-un cadru urban prin excelență glorificator. Printre condițiile utilizării măștilor de ceară în cadrul ritualului funerar se numărau atât „înrudirea”, reală sau simbolică, a strămoșilor cu împăratul omagiat, cât și legitimitatea pe care o puteau acorda glorificării. Chiar chipul augustului va intra în rândul acestor *images*, iar sufletul său supraviețuitor va ajunge în rândul spiritelor ocrotitoare ale cetății, de îndată ce corpul va dispărea în foc sau rămășițele îi vor fi depuse în mausoleul funerar al familiei. Pe granița dintre lumea celor vii și a celor morți, etern, privirea autocratului ajunge să legitimeze ea însăși un trecut eroic, dar și, în practica ritualică, un viitor împărat.

Privirea basileică (și, cu ea, cea a întregii lumi creștine) este îndreptată în schimb într-o singură direcție, înspre un viitor indefinit: Judecata de Apoi. Trecutul (vetero și neo-testamentar) impune doliu, pe care doar obținerea iertării dumnezeiești îl poate împlini, și penitență (în existența terestră), care, dacă e respectată până la capăt, conduce către mântuire. Credința ortodoxă va păstra neschimbată această interpretare a eternității, chiar în spiritul ei originar (respectând textele sfinte și scrierile creștinismului timpuriu).

Pe de altă parte, deși în practicile lor religioase diferă funcția și suportul material al „imaginii” sacre (vorbim fie despre măști, efigii și statui, fie despre mozaicurile bizantine din biserici), romanii și creștinii de mai târziu au urmărit deopotrivă să recupereze, prin ritual și prin comportament colectiv adecvat, vârstele de aur (oricare ar fi fost forma lor imaginară) și pacea absolută.

În ce privește stilistica iconografică, principatul s-a vrut reprezentat realist, accentuând calitățile individuale, forța, frumusețea chipului, sugerând valoarea civică și politică a persoanei (statuile lui Augustus însuși, spre exemplu); *basilēia* a ales în schimb, în detrimentul individualității și al diferenței, hieratismul, privirea abstrasă și transcendentă, subliniind obligația penitenței și a datoriei îndoliate față de figurile sacre (de aici, motivul donației și al închinării bisericilor împărătești; un tipar pentru portretul votiv este mozaicul din secolul X, care îi figurează pe Constantin I, în dreapta, închinând Fecioarei cetatea orașului ca fondator eponim, iar în stânga, pe Iustinian I, prezentând macheta bisericii Hagia Sophia – v. fig. 22.a și fig. 22.b; fig. 23.a și 23.b; model răspândit în evul mediu timpuriu în occident – v. fig. 24, preluat și de evul mediu românesc, v. fig. 25).

În cetatea romană, amintirea (materială a) chipului real al împăratului se păstra pentru posteritate ca o *imago* cât mai fidelă modelului: masca de ceară era expusă în *atrium*, spațiu semi-public, de trecere, pentru a întări valoarea neamului (în sens restrâns, familia, și în sens politic, imperiul). Odată numit *pontifex maximus* și *pater patriae*, autocratul nu-și mai părăsea supușii; *imago* era un semn al prezenței sale eterne și ocrotitoare. Masca se insera astfel în „textura” casei imperiale și, prin ea, în „țesutul” simbolic al corpului orașului, înnobilit de numeroase alte figuri și însemne (sacre sau sacralizate).

Este remarcabilă această fină scriitură de istorie identitară, în relație cu arhitectura urbană; cu atât mai mult cu cât scenografiile și ceremonialurile imperiale aveau și ele o funcție imaginativă explicită, de fixare în memoria colectivă a evenimentului glorios, prin lecții de cultură politică, dar și de spiritualitate și de credință.

Împăratul, printre multe alte roluri ce îi erau atribuite în urma faptelor personale, prelua din prestigiul orașului, în mod legitim, prin funcție și îl reprezenta *extra muros* sau *extra pomœrium*, fiind modelul suprem al virtuților întrupate. De la *adventus* la *funus* și *consecratio*, prin parcurgerea glorioasă a traseelor puterii *intra muros/ pomœrium* – ca edil și prim-cetățean garant sau ca erou aclamat –, dar și *fuori le mura* – ca sacrificator și civilizator –, conducătorul roman devine principalul autor și actor al discursului public. Împarte rolul de narator legendar cu *populus romanus*, „memoratorul” pentru posteritate al spectacolului puterii împăratului.

Istoria rădăcinii semantice a cuvântului „imaginar”, legată de ritualul *funus imaginarium*, îi stabilește marca identitară particulară: etimologia sa se află în relație directă și explicită cu politicul (în sensul definit într-un capitol anterior). Denumind o componentă ritualică, termenul are relevanță spirituală; fiind vorba despre o procesiune imperială, se bucură de o foarte mare expunere simbolică; de aceea, sedimentarea sa a fost posibilă și datorită „vecinătăților” semantice pe care se clădește vocabularul politic, civil și comunitar al ritualului: trecut glorios, model, memorie identitară.

*Imago* este un semn al prezenței *in absentia* a strămoșului ocrotitor, dar este și un obiect investit cu sacralitate; *imaginarius* îi asigură ceremonialului relația „vie” cu trecutul și amplifică emoția colectivă trăită în jurul corpului împăratului, ars pe rug (ceea ce denotă purificarea absolută, dispariția materială definitivă, rapidă, atestată). Acvila eliberată este atât un omagiu adus de armată și de imperiu, cât și o „numire” a spiritului care se înalță, eliberându-se de trup (după credința în sufletul supraviețuitor). *Effigies*, semn al morții *reale* – mărturisea însuși corpul prezent al defunctului –, devine *imago*. Amintirea chipului împăratului trece așadar într-un alt registru simbolic, al memoriei, dublat de un obiect propriu-zis fidel realității, dar și urmă materială a unei existențe glorioase din trecut; de aici, rolul major al măștii de ceară, păstrată în patrimoniul familiei (dar în spațiul public al casei), al Romei și, implicit, al imperiului ei.

*Imago* (de)mistifică absența, garantează și conferă siguranță. Este prezentă atunci când comunitatea are nevoie de ea pentru (auto)legitimare; valoarea ei poate fi recontextualizată, are validitate în ochii comunității și e chiar invocată în discursul de atestare. Leagă realitatea de viața spirituală, preia și întoarce către realitate o semnificație politică: „chipul” colectiv este completat de ea. Totodată, asigură granița necesară între viață și moarte, între profan și sacru, precum și între prezent și trecut.

Ceara, ca material pentru peceti, are ea însăși o valoare testimonială, pentru că păstrează chipurile înaintașilor în *images* și garantează astfel faptul că ei au existat (în sensul vechiului *týpōs*, de urmă fizică); prezervă astfel un trecut glorios (dar girează și puterea în exercițiu, prin sigiliul ei, inelul regal sau sceptrul cu stemă). Efigia mistuită în focul ritualic este înlocuită, cum spuneam, de un alt obiect, masca, de care diferă nu ca materie (tot ceară), ci ca semnificație și rol. În baza relației mai puternice de semnificare cu corpul încă prezent sau pe care îl „prezentifică” (în absență), efigia este cea care are rolul de a-l trece în lumea morților în etapa culminantă a ceremonialului roman, cea de incinerare (când ea însăși se topește în flăcări); în schimb, masca funerară rămâne o amintire la distanță, pentru că menține spiritual relația cu defunctul. Realizarea spectaculoasă a efigiei în mărime naturală o sortește să dispară odată cu corpul fizic al autocratului (sau în locul acestuia), tocmai pentru a-i face explicită despărțirea de corpul cetății care îi supraviețuiește, dar și de identitatea „sigilată” în masca funebră, păstrată de familie și de comunitate.

*Funus imaginarium* este o etapă a destinului triumfal, unul individual, însă integrat „fără rest” de comunitatea romană, în acest fel reconfirmându-l pe al ei. Rolul pe care îl joacă în cadrul acestui ritual purificator, în raport cu împăratul, îi acordă dreptul absolut asupra memoriei, tocmai pentru că se poate manifesta fie sancționar (când pronunță împreună cu Senatul *damnatio memoriae*), fie legitimant – drepturi politice inalienabile în lumea romană. Toate acestea sunt consonante cu un alt rol, cel asumat în cadrul Hipodromului – în

primul rând, o scenă politică, pe care se înfruntă direct partidele tradiționale (patru la număr) și unde *populus romanus* își exercită dreptul de *veto* față de inițiativele politice. Hipodromul este locul unui război sublimat, al întrecerii populare cu valențe eroice, al manifestării forței fizice și individuale; un loc care face posibilă eliberarea energiilor colective și participarea comunității atât la procesul de decizie și de aclamare a Legii, cât și la glorificarea spiritului roman universalist.

Dacă traseele urbane dedicate cortegiilor triumfale limitează rolul mulțimii la acela de martor și de „cor”, Hipodromul este prin excelență „senatul popular”, cea mai importantă instituție publică, în care dreptul de co-participare ia forma unei explozii de energie și de voință colectivă. Aici se consumă actul public de putere, în timp ce Campus Martius preia componenta funerară a ceremonialului, pentru care comunitatea are un rol de atestare și de memorare.

*Funus imaginarium* este, ca ritual, complementul nu doar al lui *adventus* (primirea) și al cortegiului triumfal, ci, parțial, și al manifestării publice în Hipodrom a puterii romanilor. Politicul în cetatea latină nu este încadrat doar de teorie și de simbolismul ceremonialurilor care îl au ca actor principal pe împărat. Prezența manifestă a comunității, în orice acțiune spectaculară a puterii, îi alocă și dreptul *de facto* de a fi o voce la fel de importantă în acțiunea politică și legislativă precum cea senatorială, și cu preponderență în consacrarea (recunoașterea) gloriei destinului imperial.

Relația dintre Cetatea-Imperiu și autocratul unic s-a consolidat în perioada în care cortegiul cu *imagines* a fost integrat în *funus imperatorum*, de la Augustus până (excluzându-l, cum am văzut) la Constantin I. În trecerea la imperiul creștin, din toate aspectele discutate anterior, va dispărea cel mai curând ideea de romanitate. Relația dintre *princeps* și *populus romanus* este afectată de apariția celui de-al doilea centru de putere în imperiu, echivalat cu o capitală; o imagine în oglindă a Romei prin voința creatorului său, în cele din urmă, o concurență și apoi o regină victorioasă între cetățile imperiului. O regină „bizantină”.

Constantinopolul este clădit nu doar pe un țesut urban de tradiție elenică, ci și cu participarea unei populații mult diferite de comunitatea Romei. El va fi, poate tocmai datorită acestor factori, etnic și spiritual, scena unei schimbări majore de mentalitate politică. Din economia reprezentărilor puterii, încadrate în ceremonialurile imperiale de sorginte romană, am văzut spre exemplu că *funus imaginarium* își pierde din relevanță după anul 330, din câteva motive de factură strategică și politică.

Nu doar el, ci și celebrarea victoriei, eveniment definitoriu în viața capitalei. Ceea ce conferea guvernării din perioada principatului o valoare triumfală și, în relația fecundă cu autocratul *invictus* sau *victor*, întărea sentimentul de apartenență la romanitate, devine mai puțin relevant în imperiul creștin. Sacralizarea spațiului urban, prin ceremonii specifice, asigura totodată și relația dintre oameni și zei; împăratul era și generalul legat de armata sa, și un „corp”-simbol, cum am subliniat, care concentra în el componentele variate ale politeismului roman; cultul imperial a fost cu adevărat un vector al romanizării și al unificării politice în întreg arealul de civilizație guvernat.

În schimb, Constantin I va anula unele componente romane ale practicii ceremoniale, fie chiar în inima imperiului, la Roma (închinarea în fața divinităților poliade), fie în orașul său de reședință, noul sediu politic al imperiului (înlocuirea măștilor „păgâne”). Schimbările sunt provocate atât de aspecte circumstanțiale, care țin de natura procesului de transmutare, cât și de calcule politice: renunțarea la conceptul politic al tetrarhiei imperiale și la politeismul acesteia i-a impus, firesc, să recurgă la o religie care să îi reprezinte mai adecvat politica și să îl sprijine în consolidarea ei: monoteismul creștin.

*Funus imperatorum* a acordat, indiscutabil, o valoare spirituală majoră semantismului original al imaginarii. A creat, de fapt, fundamentul și bazinul larg pe care se va reaseza mult mai târziu noțiunea, cu noi înțelesuri, dintre care pe unele le folosim și astăzi. Componenta politică explicită s-a estompat în timp, în favoarea unor seme înrudite sau a unor vecinătăți semantice, și datorită influenței celorlalte cuvinte din familia lexicală, imagine și imaginație – toate



trei cu o mare relevanță teoretică pentru instituțiile puterii și pentru diseminarea și susținerea ideologiilor lor în imperiul creștin.

Totuși, episodul roman a fost cel care a impus în gândirea colectivă imaginea puterii sacre ca factor dominant în procesul de memorare. Imaginarul – inițial legat de o colecție de imagini materiale (de obiecte) aflate în relație cu imagini-amintire – primește o sumă de afluenți conceptuali și semantici, substanțiali, dinspre temele prezente în discursul public *al* puterii și *despre* putere (texte, scenografii, ceremonialuri), și anume: măreția, romanitatea (etnie cu destin glorios), istoria unei mari civilizații, memorarea modelelor, forța autocratului, politicile co-participative, instituțiile deliberative și legiuitoare, credințele-suport etc.

Este interesant cum, datorită cotiturii pe care a luat-o istoria imperiului după anul 330, noțiunea de imagine se întoarce într-o lume de veche tradiție greacă (Bizanțul, deși un nod maritim important și un centru comercial dinamic, avea o viață spirituală conservatoare la data reconstrucției sale ca oraș imperial – cum demonstrează Dagron). Valoarea simbolică a cuvântului, câștigată prin contextualizarea ritualică, se va transforma nu pe structura civilizației urbane romane, ci mai degrabă datorită reînnoirii spiritualității latine la matricea elenă și a modificării gândirii imperiale. Precum un cursor care a glisat de la est la vest și înapoi, într-un schimb creator (teza lui Paul Veyne, exprimată prin formula imperiului „greco-latin”), noțiunea de imagine trece mai întâi de la semele și simbolele cu caracter spiritual la cele marcat politice, ca apoi să se întoarcă la un registru spiritual – un destin uimitor, mult asemănător celui al civilizației antice europene, în ansamblul ei.

Întrevăd în acest „destin lingvistic” un exemplu revelator și reprezentativ pentru istoria pe care au traversat-o culturile din bazinul mediteranean, în principal Grecia și peninsula italică. Așa cum caut să discut în această prospectare de arheologie a ideilor, încărcătura filosofică a unor noțiuni din textele platoniciene și aristotelice capătă în lumea romană, prin interpretări și recontextualizări, o turnură cu caracter politico-spiritual. Ea nu se va pierde nici în imperiul creștin

timpuriu, nici în cel târziu bizantin și nici chiar în culturile mai tinere ale regatelor occidentale, ci se va adapta nuanțat la noile realități și la un alt vocabular al puterii.

Nici „gramatica” ceremonialului funerar, nici *oikonomía* creștină nu vor mai păstra practica ritualică de tip *funus imaginarium* (anulată, cum am văzut, în primul rând de logica întemeierii orașului Constantinopol), ci vor menține din simbologia imaginii ca *imagines* doar nevoia și obligația de a corela valorile trecutului cu prezentul comunității—martor. Reprezentările figurale ale divinului, în relație cu corpul simbolic al puterii creștine, vor înlocui după anul 330, prin mozaicuri, fresce și icoane sau prin monedele bătute, „chipurile” înaintașilor păgâni din ceremonialurile funerare urbane (precum și spiritele lor protectoare). Datorită activității clericale asidue de prozelitism, susținute de basileii iconoduli și de teocrația bizantină, dar și de mai tinerele puteri creștinate, se vor răspândi în diocesele imperiului îndeosebi icoanele și iconografia narativă în frescă. Imaginea, la rândul ei, va reda sintetic și fidel conceptul de putere creștină, ca în cazul domniilor „asociate”, tată-fiu (porfirogeneză), după modelul constantinian (v. fig. 26 și fig. 27: două imagini cu aceeași schemă iconografică, la distanță de aproape opt secole, diferite doar în ce privește suportul pe care sunt realizate).

*Oikonomía* imaginii creștine va face să supraviețuiască și să se amplifice haloul conceptual al „imagarului”, înțeles în secolul IV ca un cortegiu de spirite figurate ce însoțesc corpul mort al autocratului. În sistemul roman de roluri va avea loc însă un schimb de substanță și de identitate: bustul zeului devine chipul realizat în mozaic al lui Iisus Christos, efigia (corpul de ceară al) împăratului păgân se dematerializează și ea, prin înscrierea formei în imaginea murală; „chipurile” strămoșilor sunt înlocuite de figuri sacre (personaje vetero-testamentare, apostolii) sau sacralizate (martiri, ierarhi ai bisericii, împărați creștini). Ceea ce putea fi controlat în lumea romană, fizic și temporal (obiectele—măști erau integrate doar în anumite momente și scenografii), spiritual și chiar politic, printr-o procesiune asumată de comunitate și de instituțiile puterii locale, în

lumea creștină ține de o guvernare simbolică de proporții mult mai mari, din moment ce teocrația basileică gestionează centralizat credința monoteistă și o impune ca atare în întreg teritoriul stăpânit, fără alternativă.

*Funus imaginarium* este filtrat istoric și politic de gândirea creștină, ca apoi să se disemineze în ceea ce va fi numită *oikonomia imaginii*, iar aceasta să greveze imaginarul medieval. *Oikonomia* a impus ca în descendența imediată a divinității și a figurii christice să se situeze reprezentarea împăratului ei fondator. În locul lui Iisus Christos, judecător în plan celest, stă basileul „delegat” (ales) în plan terestru, „inspirat” de divin (împărtășind o anumită condiție sacră). Această politică a puterii imperiale creștine se va impune în timp și în imaginarul colectiv; ea s-a dovedit foarte puternică și persuasivă, cu toate mutațiile și adaptările pe care le-a suferit în timp, de la un regim politic la altul, de la o comunitate la alta.

Totodată, pentru că nu la Constantinopol a fost înscăunat Constantin I, nu a existat motiv să se reia aici ceremonia inaugurală de *adventus*. Cum tot el este cel care a transformat populația locală în *populus*, în *civitas*, după model roman, nu a avut nevoie nici la înmormântare de recunoaștere din partea ei, pentru că nu ea l-a ales și nici nu i-a premers în calitate de „corp politic”. Din ceea ce documentele lasă să se înțeleagă, se poate spune despre populația orașului că a acceptat rolul de *civitas*, asumându-și responsabilitățile guvernării și, de asemenea, ale co-participării la decizia politică; a tolerat coabitarea spirituală elenică și romană și a asimilat decizia politică ce a dus în cele din urmă creștinismul la nivelul de unică religie a imperiului.

Comunitatea însă nu a acceptat ceea ce niciun împărat roman și nici măcar miticul macedonean Alexandru nu îndrăzniseră să facă: să substituie însăși figura divină, precum în scenografia simbolică a înmormântării lui Constantin I. Sofismul puterii, construit de fiu pentru a-și sacraliza tatăl, nu a fost validat de populația creștinată; înlocuirea tradiționalelor *imagines* ale strămoșilor reali ai împăratului cu *imagines* fictive ale apostolilor ar fi trebuit să ducă, pe cale de consecință, la situarea figurii christice în locul împăratului.

Mausoleul nu a putut fi asimilat unui templu, pentru a pune în scenă noua teorie a puterii, în ciuda fundalului istoric și instituțional al mutării *de facto* la Constantinopol a reședinței împăratului, implicit a ascendentului simbolic și politic al noului oraș asupra vechii capitale. Responsabilitatea politică primează încă în fața noii spiritualități creștine, neasimilată complet la data la care a avut loc ceremonialul de înmormântare pentru Constantin I și tentativa de divinizare a sa, după o mult prea tânără ideologie a puterii basileice.

*Funus imaginarium* din cadrul ceremonialului imperial roman era însă important pentru memorarea faptelor împăratului, de aceea a fost decisiv și pentru constituirea politicilor de reprezentare a puterii sale. Cum „strategia” de divinație a fost respinsă, împăratul creștin a exploatat un alt „loc” pentru reprezentarea relației sale cu divinitatea: imaginea vizuală, respectiv mozaicul parietal din bisericile construite și susținute financiar de el însuși. Nu de toți, însă, și oricum nu în afara canonului stabilit în perioada lui Iustinian I, prin care se impunea ca figurarea împăratului să nu (mai) echivaleze ipostaza chistică și nici să-i fie egală, ci să fie redată subordonat, pe un nivel de reprezentare vizibil inferior (cum vedem în imaginile însoțitoare).

Rolul respectatelor și necesarelor *images* romane se stinge, pentru că funcția lor dispare. Nu e vorba doar de un eșec de moment, din cauza unei strategii pripite a lui Constantiu II, ci de schimbarea relației dintre „istorie” și *imperium*. Nu tema moștenirii primează în punerea în scenă a spectacolului puterii în spațiul public – deși mărturiile scrise o dezvăluie ca fiind prezentă în „sertarele” politicii basileice, de-a lungul timpului. Obiectivul major al împăratului roman militar, *triumphus*, este definitiv înlocuit de un alt termen politic, *aeternitas*, consacrat prin ceremonialurile care marcau anual aniversarea orașului lui Constantin I sau nașterea unui fiu de basileu (în încercarea, sporadică și fără prea mare succes, de a impune instituția dinastică a porfirogenezei, adică a dreptului primului născut imperial din timpul exercitării mandatului de a moșteni tronul). Întâiul împărat creștin va deveni figura-reper și arhetipul basileic, ca fondator și legiuitor – după cum atestă numeroasele scrieri cu caracter parenetic

sau religios, cu largă circulație europeană, responsabilități asumate de autocrații care s-au raportat la modelul lui.

Cum creștinismul va acorda exercițiului puterii un caracter trans-etnic, romanitatea dispare din tematologia politică, pe măsură ce vechea cetate decade din rangul de capitală (administrativ, după anul 286, în favoarea orașului Mediolanum) sau, ulterior anului 330, de primă capitală simbolică a imperiului. Semantismul originar al imaginarului se stinge și el, odată cu modificarea de substanță a puterii. Figurile strămoșilor nu mai au mare relevanță în imperiul creștin, din moment ce ele au fost substituie prin noua teocrație de modelele religioase, umile și virtuose, mult mai ușor de asimilat de credinciosul obișnuit decât figurile aristocrate romane.

La Constantinopol, chipul înaintașului, al fondatorului noii lumi, se *de-substanțializează* și devine un arhetip – „înainte-mergător” care trebuie urmat cu fidelitate. Figura lui Iisus nu se reprezintă și nu se privește la fel precum cea a lui Constantin I, cu atât mai mult a unui urmaș ortodox al acestuia, fie el și canonizat. Tabloul votiv românesc din pronaos sau chiar din naos (în imagini realizate după același canon basileic) este unica formulă vizuală acceptată pentru a memora figura oricum hieratică a autocratului sau a donatorului-constructor; ea înlocuiește statuia, relieful sculptat sau efigia păgână, prin trecerea reprezentării materiale în registrul bidimensional.

Ulterior, în spațiul catolic această formulă se generalizează, se depolitizează, astfel încât orice donator nobil sau chiar figuri ignobile, inclusiv artistul, vor putea fi reprezentați în frescă, în sculptură sau în pictura de șevalet, alături de personaje sacre sau chiar susținându-le trupurile martirizate. Dintre numeroasele exemple: includerea de către Giotto în imaginea Judecății de Apoi a figurii donatorilor penitenți, cămătari condamnați de comunitatea locală creștină (în celebra Capela Scrovegni, Padova – v. fig. 28) sau controversatul autoportret al lui Michelangelo sub rasa de călugăr a lui Nicodim, în *Pietà Bandini* (pentru propriul mormânt; v. fig. 29).

Nevoia de a legitima puterea terestră prin reprezentarea autocratului în proximitatea figurii sacre – în același câmp plastic sau

în același spațiu religios (biserica ortodoxă) – se extinde în occidentul catolic la nevoia individuală de a obține putere socială, de a avea vizibilitate în spațiile religioase și a fi comemorat de privitori. „Persoana” va căpăta astfel dreptul, începând cu renașterea italiană, să facă parte din cortegiu sau să fie însoțită ea însăși de personaje garante, precum niște *images*, unele sacre, ce îi deplâng soarta și îi garantează mântuirea. *Funus imaginarium* este reluat în creștinism într-o altă formă și într-o altă reprezentare, aspect care nu îi modifică însă substanțial relația cu memoria colectivă.

Tabloul atestă pentru individ ceea ce ritualul roman amintea doar în situațiile de glorificare a funcției imperiale. Cum Roma însăși alterna sau combina, în funcție de caz, omagierea meritocrației cu cea a aristocrației, renașterea italiană, ca moștenitoare a ei, prin intervenția decisivă a ordinelor călugărești, dar și a artistului (devenit o instituție în sine), acordă micului aristocrat și individului comun dreptul de a sta în imagine alături de figura sacră.

În ciuda unor schimbări de paradigmă culturală și teologică în lumea bizantină, pe alocuri și de gândire politică, canonul credinței și al imaginii divinului, precum și teoria puterii și a guvernării mențin un imaginar colectiv cu o structură formalizată și cu o schemă generală valabilă timp îndelungat pentru ortodoxie. Deși reprezentările și temele care se regăsesc în el, păstrate în memoria colectivă, în cultura orală sau ilustrate de diferite mărturii materiale, sunt variate și numeroase, imaginarul rămâne organizat în jurul unui pivot central, al temei puterii (instituționale sau colective, laice sau religioase). *Imago*, în vechiul său sens roman, ajunge în societatea creștină la dimensiunile unui arhetip, iar în jurul fondatorilor religiei – figurile sacre, Iisus Christos și Fecioara Maria, sau figurile laice, Constantin I și împărăteasa Elena – se formează o întreagă ideologie cu privire la relația mamă-fiu și la obligația omagierii ei îndoliate.

Ceea ce numim astăzi „imaginar creștin” ne apare, în plan simbolic, ca o formă sublimată a vechiului *funus imaginarium*, o schemă emergentă din el, cu următoarea caracteristică diferențială: în cadrul lui, protagonist absolut este spiritul divin întrupat, însoțit de un

întreg cortegiu al figurilor majore din istoria creștinismului. Acest câmp central, al reprezentării divinului, nealterat până astăzi, păstrează din vechea semnificație a imaginarului doar semele și simbolele gloriei, ale memoriei colective (aici, creștine), menținând în același timp și componenta funerară a sacrificiului (dar ca martiriu apostolic) și primește ideea de penitență asumată de credinciosul aflat în așteptarea judecării și a mântuirii sale.

Imaginarul creștin „ancorează” credința, fixează în memoria colectivă imaginile generate de ea, abstracte sau materiale, reprezentările mentale sau vizuale, interpretările și simbolistica practicilor aferente. Colecție de reprezentări ale figurilor tutelare, el este o „procesune simbolică”, dar cu finalitate istorică (date fiind reperele temporale absolute, anul nașterii lui Iisus și anunțata judecată); este o formă de preamărire a fondatorilor creștinismului și a icoanelor lor, în relație cu înaintașii vetero-testamentari, dar mai ales cu cei care i-au însoțit în viața terestră sau care i-au urmat în credință – indiferent de destinul asumat, în ierarhiile sociale, instituționale sau în afara lor.

O lume de mituri, fantasme, simboluri, ideologii și complexe socio-culturale, cu un dinamism propriu și pe care procesul de memorare colectivă pare capabil să o organizeze într-o rețea dinamică, într-un „système du vivant” (Thomas, „Introduction” 18), caracterizat de mișcare și ritm. Faptul că este posibil să sondăm atât de adânc pentru a-i afla rădăcinile, până la confluența a două bazine semantice (grec și latin) generoase și complementare, demonstrează forța acestei lumi interioare a mentalului colectiv, de a cuprinde și de a ordona câmpuri discursive și structuri imaginative corespunzătoare lor, complexe și productive. Studiul genealogic relevă capacitatea imaginarului colectiv de a păstra, de a arhiva reprezentările identitare cu ajutorul imaginii și al simbolului, de a le conferi un sens integrat, realizând și menținând coerent și eficient relația dintre ele.

### III. Un „bazin semantic” greco-roman

Parțial, evoluția semantismului termenului de imaginar, chiar dacă într-un câmp bine delimitat, a avut loc în paralel cu a altor noțiuni antice, mult mai prezente în texte, mai întâi în cele grecești, apoi în cele latine: *phantasia/imaginatio*,<sup>1</sup> *eikōn/ imago*, *mýthos/ narratio*, *anamnēsis/ memoria*, *istoria/ historia*, *chronos/ tempus*. Toate acestea au pregătit, am putea spune, un teren fertil pentru alte semantisme învecinate, precum cel al imaginarului, nu neapărat înrudite lexical, dar care puteau fi aduse în aceleași contexte, datorită temelor comune în care erau ancorate.

Tocmai de aceea, este firesc ca o parte din sememele termenilor din aceeași familie lexicală sau de la termeni complet diferiți să-i fi hrănit cuvântului sensul consacrat prin ritual. Relevant este și faptul că astăzi cuvintele din limbile moderne, derivate din dubletele etimologice amintite mai sus, sunt repere conceptuale definitorii în discursul identitar, dar și în discursul științific despre imaginar – pe care îl putem înțelege ca fiind mai complex decât o simplă paradigmă operatorie, cu diferite variabile specifice (imagini fanteziste, simboluri etc.).

Sondarea arheologică ne conduce către textele (grecești și latine) care pun termenul în relație atât cu funcția creativă a spiritului uman, imaginația – subst. *φαντασία*, adj. *φαντασιώδης*, *φανταστικός*, respectiv subst. *imaginatio*, implicit cu adj. *imaginarius* –, cât și cu plăsmuirea și reprezentarea, imaginea – *φάντασμα* și *εἰκος*, respectiv *imago*, chiar cu sensul deja discutat, de „chipuri ale strămoșilor, păstrate în atrium sau purtate la înmormântare, ca semne de noblete”.

Al treilea sens specializat al termenului *imago* (existent și în greacă pentru *φάντασμα/ φάσμα*) generează o întreagă arie a câmpului conceptual al imaginarului, semantico-simbolică, productivă ea însăși: legătura cu evenimentele glorioase de altădată, cu patrimoniul memorabil de imagini (*memorābilis* – „demn de amintit”; *memor victoriae* – „care-și amintește de victorie”; *memorātus* – „vrednic de

<sup>1</sup> Accentele la cuvintele în limba latină apar în acest volum numai atunci când termenii sunt definiți.



amintit”), dar și cu nararea, ca strategie schematizată de memorare (*memorator* – povestitor) (Guțu 338-39). La evoluția semantică a acestei familii de cuvinte contribuie și substantivul *memoria*, care include atât sensul temporal al amintirii faptelor vechi, cât și pe cel de informație de dată recentă (*memoria recentiorum temporum* – „istoria timpurilor mai noi”). În chip necesar, procesul de rememorare creează relația cu alte câmpuri semantice, cele ale cuvintelor: *narratio* (povestire); *fabula* (poveste); *historiae* (operă istorică), făurită gradual, conform ritmului ordonat și ordonator, la rândul său, al timpului.

Într-un larg bazin al confluențelor semantice, derivat din observațiile precedente, între *historiae* și *tempus* se poate realiza o grefă, dat fiind că în cazul acestuia din urmă, și varianta lingvistică greacă (*κρόνος*), și cea latină cuprind, pentru majoritatea sensurilor, ideea de periodicizare, de marcaje temporale (aspect important pentru înregistrarea trecutului și reprezentarea lui prin povestirea istorică). În vecinătatea termenului care denumește timpul, în latină cel puțin, se regăsesc două familii de cuvinte, derivate prima din *temperō*,<sup>1</sup> a doua din *tempestās*,<sup>2</sup> și care conțin, în baza unei rădăcini lexicale comune, aceleași sememe, de „ordine” și „moderare” temporală.

<sup>1</sup> Vezi: *temperō* (I) vt. și vi. 1. a potrivi cum se cuvine, a amesteca în proporții juste, a combina, a prepara ... ; 2. a conduce (potrivind bine lucrurile), a orândui: ~ *civitates* a conduce statele, ~ *republicam* a orândui viața publică; 3. a modera, a tempera, a potoli ... ~ *iras* a potoli mânia; 4. a fi moderat, a fi reținut: *difficile est* ~ *in potestatibus* e greu să fii moderat în slujbele de conducere; 5. a se abține, a se reține, a se stăpâni ... : ~ *ab iniuria* a se reține de la nedreptate ... , *nequeo mihi* ~ *quominus unum exemplum afferam* nu pot să mă rețin de a aduce măcar un exemplu; 6. a cruța: ~ *templis* (dat.) a cruța templele (Guțu 562). Vezi și pentru familia de cuvinte și articolele de dicționar de la *temperamentum* până la *temperiēs*.

<sup>2</sup> Vezi: *tempestās*, *ātis* 1. (arh.) vreme, epocă: *ea tempestate* în acea epocă; 2. vreme, timp: ~ *idonea ad navigandum* vreme potrivită pentru navigație ... ; *tempestivē* adv. – la timp; *tempestivitās*, *ātis* f. timp potrivit, anumit rost; *tempestivus* (3) adj. 1. venit la timp, potrivit, oportun ... : *tempestiva oratio* discurs potrivit cu împrejurările ... ; ... 3. început de cu vreme, de cu ziua: *tempestivum convivium* banchet început de ziua (Guțu 562).

În baza unor scheme narative ce le vor încadra ulterior ca „gen” major de scriitură antică și medievală, dar mai ales ca mărturie documentară, *historiae* (inclusiv cronicile) recurg la decuparea timpului în secțiuni relevante, iar cu sprijinul imaginației, la reprezentarea faptelor trecute, astfel încât imaginea strămoșilor și a vieții cetății să devină un model și o modalitate de educare, atât pentru contemporanii lor, cât și pentru posteritate. Precum mai târziu la Cicero și la Quintilian, la greci ceea ce era demn de a fi amintit și reținut nu putea fi transmis decât cu ajutorul imaginilor, îndelung comentate în dialogurile sau tratatele lor. Imaginarul, așa cum îl definim astăzi, ar fi putut fi și pentru antici, semantic și simbolic,

... un système, un dynamisme organisateur des images, qui leur confère une profondeur en les reliant entre elles. L’imaginaire n’est donc pas une collection d’images additionnées, un corpus, mais un réseau où le sens est dans la relation. (Thomas 15)

Prinse într-o amplă țesătură semantică, cu determinări fluide, dar ajustate de situațiile în care sunt utilizate cuvintele, aceste familii lexicale se învecinează și se influențează în funcție de uz și de contexte. Traseele posibile din interiorul câmpului lingvistic scot la iveală următoarele aspecte: funcția imaginativă este decisivă pentru vocabularul care descrie procesele de memorare; toate procesele de memorare au un purtător comun de mesaj – imaginea; tipologia acestor procese este dată de „gradul” de imaginare – *a nara* (realist), *a istorisi* (simbolizând), *a fabula* (a crea „fantasme”); există, totodată, forme narative corelate acestei tipologii – narațiune, istorie, povestire, precum și roluri corespondente ale subiectului – narator, istoric, povestitor de fabule.

Forța de reprezentare pentru trecut a acestui câmp sau a acestei rețele semantice este asigurată de utilitatea pentru comunitate și de funcția simbolică a noțiunii de *historiae*, cu capacitatea sa de a reda evenimentul ca printr-un ocean cu distanță reglabilă și de a permite apropierea prin discurs (text și imagine) a gloriei strămoșilor.

Cele câteva familii de cuvinte aflate într-o relație de determinare multiplă ajung să denumească modurile narative de reprezentare a identității, printr-o proiecție culturală și simbolică a *a posteriori* asupra istoriei colective. Această întâlnire atât de productivă în planul interpretării are și o altă funcție care interesează subiectul cercetării de față: de determinare semantică a noțiunii de imaginar.

Să amintim totodată aici și faptul că din *fabula*, parțial coincidentă cu al doilea sens al substantivului *historia* (povestire, poveste) și cu cel al lui *narratio*, derivă și *fabulator* (un al treilea termen pentru rolul de povestitor); totodată, din sensul de bază,<sup>1</sup> și cuvintele mai specializate: *fābulōsē* (*adv.* în chip fabulos, ca în povești), *fābulōsus* (*adj.* legendar, fabulos) și *fābulor* (*vt. dep.* a vorbi, a sporovăi).<sup>2</sup> Funcția de povestire cu specific fantastic aduce familia lexicală proprie în zona de interes a imaginarului, în mod complementar față de cea istorică („mimetică”) sau de cea mitică („simbolică”).

Latina medie ne-a lăsat moștenire câte trei termeni pentru aceeași noțiune, *povestire*, respectiv pentru rolul său corespondent, *povestitor*, dar toți caracterizați de o anumită ambiguitate semantică și aparent nespecializați. Ulterior însă, începând cu latina târzie, cele trei serii etimologice de termeni își subîmpart într-un mod mult mai nuanțat câmpul de semnificații, conducând: prima, către rezultatul procesului de configurare a schemei acțiunii și către denumirea rolului subiectului-configurator, respectiv *narațiune* și *narator*; a doua, către specializarea formei rememorării/ recuperării textuale a acțiunii și către diferențierea rolului agentului-performator, respectiv *istorie* și

<sup>1</sup> Vezi: *fābula*, *ae f.* 1. vorbe; subiect de vorbă: *fabula fui* am fost subiect de vorbă (Guțu 230).

<sup>2</sup> Vezi: *fabula Aesopi* fabula lui Esop (Guțu 230). În literatura greacă, *fabula* apare la Hesiod, Arhiloc, înainte de a fi consacrată de Esop (sec. VII-VI î.Ch. – prima culegere, atribuită lui Esop, îi aparține lui Demetrius din Phaler, sec. IV î.Ch). La romani, *fabula esopică* este imitată de Babrios și Phaedru. În literatura medievală franceză, sensul se specializează: *fabliaux* reprezintă povestiri scurte, în versuri, moralizatoare, doar relativ populare, compuse mai mult pentru a fi interpretate / recitate, decât pentru lectură.

*istoric*; cea de-a treia, către performanța mai curând interpretativă (conform și unuia din sensurile de bază<sup>1</sup>) și către rolul corespunzător acțiunii de reprezentare, respectiv *fabula* (teatrală, dramatică) și *fabulator* (cu sensul de interpret dramatic).

Trebuie introdus ca ipoteză de lucru faptul că acest câmp semantic are un înalt grad de vizibilitate în planul limbii, aspect care reflectă uzul și contextele; nu mi-am propus să inventariiez aici toate sintagmele în care apar termenii incluși în el. Lectura de față caută să pună în lumină capacitatea latentă a acestei rețele de a valoriza semnificațiile, lăsând să floteze esența conceptuală a termenului de imaginar, când vizibil, când acoperit de apele vocabularului dintr-o perioadă sau alta. El s-a dovedit a fi capabil să ordoneze permanent în memoria colectivă reprezentările și sensurile cu relevanță identitară, deși a continuat până târziu, în limbile neo-romanice, să se clarifice.

Această forță virtuală a câmpului semantic, cu relevanță stilistică și retorică, s-a manifestat decisiv în timp în favoarea configurării noțiunii de imaginar. Substanța ei s-a decantat pe corpusul lingvistic oferit de familiile de cuvinte din cele două limbi europene antice (greacă veche și latină) și a devenit o unitate semnificantă atât de complexă, încât, în studiile contemporane de specialitate, imaginarul este definit drept o ordine simbolică, ce trimite la ordinea realităților – simbolizantul său global (Dubois 35).

În cadrul analizei dedicate lui, majoritatea termenilor din familiile de cuvinte discutate au o relevanță aparte. Și nu întâmplător reapar toate în vocabularul contemporan al discursului științific despre imaginar. Aluvionar, semnificațiile termenilor se întâlnesc și formează o rețea subterană sau sedimentează o albie în care, la un moment dat, va apărea conceptul definit al imaginarului, cel care își trage sevele din istoria socială, politică și spirituală; aceste familii de cuvinte contribuie, împreună cu semantismele lor, la configurarea imaginii (memorate a) identităților colective.

<sup>1</sup> Vezi: *fābula*, *ae f.* 3. Piesă de teatru: *fabulam agere* a juca o piesă, *fabulam docere* a pune în lucru (a da) o piesă, *fabulam dare* a da o reprezentație teatrală (Guțu 230).

Prima problemă pe care o voi aborda în continuare, coroborând în acest punct observațiile anterioare asupra câmpului semantic al imaginarului cu diverse alte analize teoretice, este cea a imaginației și a complementului său, imaginea. Nu altfel decât în legătură cu imaginarul politicului, dar și cu arhetipul, mitul și simbolul.

\*

Dat fiind că adjectivele din greaca veche – *φαντασιώδης*, *φανταστικός* –, respectiv latină – *imaginarius* – sunt derivate din substantivele *phantasia* (pentru care voi folosi în continuare transcrierea în alfabet latin), respectiv *imaginatio*, analiza de față caută să revadă semnificațiile dezvoltate în timp ale termenului de imaginație, într-o selecție orientată, precum și rolul jucat de funcția imaginativă în configurarea sistemului imaginarului.

O primă relație care se impune a fi abordată este cea dintre „imaginație” și „fantezie”, în accepțiunea lor modernă din limbile neo-romanice. După cum se poate constata în urma analizei semantice anterioare, limbile actuale au recuperat ambele substantive din limbile antice, specializând termenul din latină pentru „reținerea absentului”, iar pe cel din greacă pentru „reelaborarea absentului”.<sup>1</sup> Procesul de reelaborare dovedindu-se mai dificil decât reținerea (imaginea a ceea ce e absent se fixează, e ușor de repetat), fantezia înclină către ireal mai mult decât imaginația. Concordia această lexicală nu e însă întotdeauna foarte clară, deși distincția se menține în timp.

Grecescul *phantasia* a fost tradus în latină în trei feluri: *visiō*,<sup>2</sup> *imaginatio* și transliterarea *phantasia* (*poetica*). Într-o abordare cronologică, *visio* e atestat primul, la Cicero, la Aulus Gellius, apoi la Quintilian, la Sf. Augustin și Boetius (Ferraris 8); *imaginatio* apare mai târziu, la Pliniu cel Bătrân. Cei doi termeni pot fi considerați echivalenți, dat fiind faptul că trimit amândoi la „iluzie”, acolo unde

<sup>1</sup> „... immaginazione è la ritenzione dell'assente, fantasia - la sua rielaborazione” (Ferraris 7).

<sup>2</sup> Vezi: *visiō*, *ōnis* f. 1. văz; 2. privește, vedere; 3. (fig.) reprezentare, idee, viziune (Guțu 614)

scrierile definite prin acest termen, *phantasia*, sunt, de fapt, mai aproape de sensul de astăzi al lui „extravagant” (Ferraris 9).

Mai târziu, în evul mediu, *phantasia* va fi constant asimilată cu himericul, în timp ce *imaginatio* se specializează printr-o valoare accentuat „realistă”. De altfel, chiar în epoca lui Herodot, ca și la Aristotel, *phantasia* putea reda și ostentația; în latina târzie există mai multe atestări ale sintagmei *phantasia poetica*, iar în patristică s-a pus în repetate rânduri întrebarea dacă Christos poate să fie reprezentat ca un om adevărat sau ca mai degrabă ca o *phantasia* (Ferraris 9).

Dacă, în ce privește funcțiile lor, *phantasia* și *imaginatio* sunt același lucru, într-un sens specific însă imaginația stă în relație directă cu lumea sensibilă, dar și cu memoria, în timp ce fantezia ține mai curând de spiritul creator, diferit de ele (Ferraris 10).

Studiul lingvistic întreprins de Maurizio Ferraris, la care am trimis până acum în câteva rânduri, atestă o evoluție paralelă a sensurilor celor două traduceri în latină ale aceluiași etimon grecesc, diferite însă, ca și, mai târziu, în engleză – la William Shakespeare (*Visul unei nopți de vară*), la Geoffrey Chaucer și la Samuel Taylor Coleridge –, precum și în germană – la Paracelsus, în dicționarul alchimic al lui Martin Ruland, la Jakob Böhme, Jan Amos Commenius, Georg Philipp Harsdörffer sau în dicționarul fraților Grimm (10-11).

Unii scriitori medievali (traducătorii lui Aristotel, dar și Albert cel Mare și Toma d’Aquino) adoptă un lexic grecizant (notația fiind *fantasia*), ce urmărește astfel menținerea semantismului original al cuvântului; în schimb, alți scriitori de limbă latină înțeleg *phantasia* negativ, ca *vana phantasia*, precum somnul (*phantasia somnialis*) sau, chiar mai mult, ca *phantasia diabolica*, în timp ce „imaginația” este atribuită mai mult trupului și relațiilor lui cu lumea obiectuală (Ferraris 12). Practic, începând cu secolul XII, se recurge la o diferențiere chiar pentru aceeași formă grafică a cuvântului „fantezia”, cu următoarele două înțelesuri: traducerea din textul filosofic grecesc înseamnă „facultatea reproductivă a spiritului”, pe când termenul transliterat din greacă în latină și atestat începând cu perioada lui

Pliniu cel Bătrân semnifică „o facultate de recompunere și de invenție spirituală”.

Secolul raționalist, după cum se știe, formulează cel mai aspru discurs critic la adresa acestor termeni, care, de altfel, apar uneori și cu definiții, și cu utilizări inversate – ceea ce denotă atât fragilizarea în timp a semantismului lor, cât și restrângerea utilizării și a relevanței lor pentru orizontul epistemologic al timpului; secolul baroc, ca și cel romantic, de altfel, clasifică fantezia după relația sa cu irealul, *imaginatio* câștigând definitiv și ajungând să reprezinte singură facultatea reproductivă și pe cea creativă a spiritului, în raport cu realitatea sensibilă.

Limbile actuale europene integrează și dezvoltă nuanțat termenii, iar utilizarea lor în discursul contemporan, în funcție de contexte, relevă continuarea celor două direcții stabilite încă din latina târzie. Termenul actual de imaginație este folosit chiar autoreferențial la ora actuală în limbajul și în literatura non-ficțională („imaginație științifică”), pe când diferitele grafii ale cuvântului „fantezie”, în limbile europene de mai largă circulație sau influențate de acestea, atestă o cantonare a semnificatului în zona ficționalității, în general a artelor (există chiar și un sens peiorativ al cuvântului).

Cercetarea de față caută să exploreze ambele sensuri ale cuvântului „imaginație”: și pe cel apropiat de reprezentarea mai curând a ceea ce este perceptibil, obiectual, în special în relație cu memoria identitară și cu istoria (imaginația icastică), și pe cel cu care este în general înțeleasă funcția de *i-realizare* a imaginii, independentă de logica realității (imaginația iconică și fantezia).





# Gândirea greacă, despre politic și imagine

## I. Elemente de teorie a politicului în filosofia greacă

În viziunea Greciei antice, funcției imaginative i s-a alocat, din cât se știe, un rol intermediar între *epistēmē* și *dóxa*. Chiar dacă filosofia raționalistă europeană avea să ceară mai târziu renunțarea la analogii și metafore în demersul cognitiv, tot ea a ezitat, chiar a eșuat în încercarea de devalorizare a imaginației, ca punte între cunoaștere și opinie. Nici nu a fost, de altfel, așa cum arată bibliografia de specialitate, prima tentativă de acest fel din istoria filosofiei.

Xenofan pare să fie fost primul care a stabilit raportul ierarhic dintre cunoașterea științifică și senzație (*aísthēsis*), însă prin aducerea în planul inferior și a termenului *dóxa* – de către Parmenide, invocat mai târziu în *Politeia* și comentat critic de către sofști. Relația mult discutată dintre conceptele grecești care trimit la existență și la cunoaștere a condus în mod necesar la reflecții asupra metamorfozei vizibilului în invizibil, dar și asupra unui alt raport relevant, cel dintre imaginea-copie și imaginea-simulacru (Védrine 19). Pentru *phantasia/imaginatio*, diferența dintre cele două tipuri de imagini, copie și simulacru, nu era determinată doar semantic, ci în primul

rând conceptual. Aceste dublete de termeni s-au consolidat de fapt pe opoziția îndelung și amplu dezbătută dintre imuabil și devenire, așadar pe o gândire duală, care căuta soluții complementare, în încercarea de depășire a crizelor de ordin ontologic din filosofia greacă.

Direct legată de senzație (*aisthēsis*, opusă lui *noēsis*), *phantasia* este tocmai „devenire” și „opinie”. A fost situată de la bun început la un nivel inferior față de *epistēmē*, fapt ce le-a determinat reprezentărilor cu care imaginația operează un statut nefavorabil. Cum din aceeași rădăcină, *imag-*, derivă și noțiunea de imaginar, pare să fi fost o consecință directă faptul că și ea, cea din urmă, a fost văzută în general depreciativ în raport cu cunoașterea. Pentru că solicită analogia, dar și lipsa, specularul sau abaterea, imaginația ajunge în gândirea platoniciană un instrument de decupaj și de ierarhizare, într-o negociere continuă a „lucrurilor posibile”, a prezenței și a absenței.

Înțelegerea imaginației și a imaginii s-ar afla, „strategic, în inima platonismului” (Védrine 21), pentru că implică nu doar raportul dintre esență și aparență, ci și statutul politicului (tratat de către sofști ca un tip de „performanță verosimilă”). Problema relației dintre *politeía*, justiție și imaginație interesează direct analiza de față, pentru că, prin intermediul imaginii unei *pólis*, create prin discurs, se ajunge la esența teoretică a sintagmei „imaginar al politicului”. Astfel s-ar putea demonstra legătura intrinsecă dintre *lógos*-ul constitutiv și originar despre Stat – bazat exclusiv pe raționalizarea imaginii/ imaginării sale (cum propune Finley) – și imaginarul său reprezentativ. Legătura indisolubilă, stabilită chiar în cadrul filosofiei platoniciene, este unul dintre cele mai importante argumente în constituirea și în dezvoltarea relației imaginarului cu realitatea socio-politică. În plus, observațiile în legătură cu raportul dintre modelul ideal și cetatea reală la Platon susțin și o altă perspectivă: imaginarul poate să constrângă, să provoace și să modifice anumite aspecte ale realității.

Pe traseul de identificare a bazinului conceptual al imaginarii inserez aici analiza unei semantici „teoretice” a imaginației, corelate direct cu problema filosofică a adevărului în spiritul binelui Cetății (*Politeía*, Cartea X), înțeles nu ca *un* adevăr anume, ci în

relație de opoziție cu *phantasia*. Totuși, aceasta nu pare a fi chiar o relație de excludere, pentru că, în câteva dintre dialoguri, după un parcurs maieutic complicat, Platon propune el însuși o reconciliere a *lógos*-ului cu funcția imaginativă,<sup>1</sup> pentru proiectarea imaginii cetății ideale printr-un exercițiu de distanțare critică față de existent.<sup>2</sup>

În *Politeia*, cu analogia sau diagrama Liniei se introduce o altă noțiune: *eikasia*, pe care am putea-o înțelege ca pe o imaginație icastică (redă perceptibilul), diferită de imaginația iconică, ce redă divinul (non-perceptibilul non-fantezist). Socrate îi propune interlocutorului să-și imagineze o linie divizată în două: primul segment reprezintă lucrurile vizibile, iar celălalt, pe cele inteligibile. Din fiecare jumătate, se obțin câte două sferturi: primul aparține imaginilor-umbre, reflexelor și oricărei realități care le este similară; al doilea, ființelor care ne înconjoară, plantelor și produselor artisanale; al treilea, numerelor pare și impare, figurilor geometrice, celor trei tipuri de unghiuri și oricărei entități analoge cu acestea; al patrulea, ideilor. *Anima* intră în relație cu aceste realități, se modifică și generează patru tipuri de relații cu ele: *nóēsis* (cunoașterea ideatică, intuiția intelectuală) pentru idee, *diánoia* (cunoașterea discursivă) pentru obiectele matematice, *pístis* (credința) pentru orice obiect sensibil, *eikasia* (capacitatea de vizualizare) pentru imaginile naturale ale acestora.

<sup>1</sup> În paginile finale ale Cărții a VI-a din *Politeia*, funcția imaginativă apare nu ca facultatea gândirii de a evoca imagini onirice sau de a elabora pure imagini mentale, funcție emergentă doar în interiorul nostru, ci ca afectul care se naște în *anima* din cauza contactului nostru cu imaginile naturale ale lucrurilor (509e1-510a3).

<sup>2</sup> Vezi Casertano:

Fantasia ed immaginazione concorrono strutturalmente, innanzi tutto, anche al disegno della „città buona”: il regno della politica è legato non solo all'*epistēmē*, ma anche alla capacità immaginativa dei governanti: ... il progetto politico della cooperazione del *lógos* con l'immaginazione dà luogo in Platone non ad una banale utopia, ma all'avvio di una lettura critica dell'esistente, indispensabile per una trasformazione del reale. (Introduzione 15)

La cunoscuta metaforă a Liniei, sunt adăugate cea a Peșterii și cea a Soarelui, toate trei puse în relație cu ideea de bine, căci ea permite cunoașterea în spiritul adevărului, așa cum lumina determină posibilitatea ca lucrurile să fie văzute.<sup>1</sup> Metoda metaforizării la Platon nu elimină contradicțiile, semnalate de exegeții operei sale, chiar și în una din problematicile centrale: tema identificării binelui. Acolo unde discursul nu poate duce demonstrația la capăt doar rațional, riguros, recursul la imagine cel puțin lasă deschisă posibilitatea interpretării.

Binele nu este conținutul adevărului, ci cauza sa, este un principiu generator și organizator al cunoașterii; principiul binelui face ca obiectele nu doar să fie cunoscute, ci să fie reale, să existe ca atare (509b2-9); nu este doar binele realității, ci și al înțelepciunii și al puterii (b9-10). Obiectele care se află sub incidența binelui cad automat sub incidența existentului; cum binele este cauza frumuseții și a rectitudinii și seamănă cu ceva divin, ideea de bine poate în cele din urmă să substituie concepția arhaică de divinitate.<sup>2</sup>

Or, se instituie astfel recunoașterea existentului (din partea unei filosofii critice la adresa contingenței istorice, cum e cea a lui Platon) ca stând în relație cu gândirea și binele. Mai exact, binele este un *tertium* față de ceilalți termeni, situat deasupra lor, condiționându-i în același timp. Binele nu e nici *Unul* absolut, nicio zeitate, este principiul care generează, dar nu intră în condiția celorlalte două entități pe care le guvernează altfel decât prin efecte. Este principiul de legătură între existent și gândire, distinct însă de ele.

Tot astfel, deducem că pentru relația existent–imaginar (fără să punem problema relației dintre imaginar și gândire în termenii exagerați ai unei suprapunerii, ci doar ai unei relații de determinare), binele întemeiază relația dintre componentele binomului, pe care de

<sup>1</sup> Vezi Di Capua:

... come la luce del sole determina la possibilità sia per le cose di essere viste, sia per la vista di realizzare la visione, alla stessa maniera il bene conferisce verità agli oggetti conosciuti (le idee) nonché la possibilità stessa di realizzare la conoscenza. (28)

<sup>2</sup> Un comentariu detaliat în Vegetti, M. „Anima e corpo”. Vegetti 201-27.

asemenea le domină. Dacă adaugăm perspectiva mult comentată a corelării problematicii binelui (divin) la Platon cu principiul divinității creștine,<sup>1</sup> atunci am putea avea suprapuneri de reprezentări și identificări de termeni, care ar așeza într-o anumită relație de continuitate sistemele politice și reflectările lor în mentalul colectiv, respectiv în imaginar.

În termeni de reprezentare, se ridică problema unor posibile corespondențe între: **a.** triada bine–existent–gândire, sursă pentru imaginație, și triada rolurilor din *Politeia*: demiurgul (autor al ideii)–meșteșugarul (autor al copiei ideii)–artizanul (autor al imaginii lucrului făurit de meșteșugar), care face posibilă imaginea (oricum ar fi ea valorizată). Ambele pot fi relevante pentru imaginarul filosofic al politicului în antichitate (se bazează atât pe principiu, pe modalitate, cât și pe reprezentare), precum și pentru relația creștină divinitate–încarnare–revelație, fundamentală la rândul ei pentru *oikonomia* imaginii; **b.** sistemul filosofiei „trialiste”, numit la pct. a., și sistemul simbolic al puterii medievale: putere inspirată (a autocratului)–perceptibil–imaginar (al puterii).

Acesta este punctul de convergență pe care îl propun în discuția de față între imaginarul filosofic al politicului și imaginarul

<sup>1</sup> Vezi în Taylor, A.E. *Platone. L'uomo e l'opera*. Firenze: La Nuova Italia, 1987 [1927]:

Se intendiamo dire che l'idea del bene è un altro nome per indicare ciò che Platone intende con Dio, la risposta alla domanda sarà negativa; ma se la domanda significa: il Dio di cui si parla nella *Reppublica* è lo stesso Dio di cui parlano i filosofi cristiani? La risposta deve essera diversa: il bene è coglibile solo attraverso un'intima e personale intuizione del tutto incomunicabile, ed in tal senso sembra che l'idea del bene sia essatamente ciò che la filosofia cristiana ha inteso per Dio. (444, apud Di Capua 30)

Teza e respinsă de Luigi Di Capua în studiul citat în bibliografia acestui volum, dar ea fusese anterior aprobată fără rezerve și dezvoltată de Krämer, H.J. *Platone ed i fondamenti della metafizica*. Milano: Vita e Pensiero, 1989 [1959] și de Ross, W.D. *Platone e la teoria delle idee*. Bologna: Il Mulino, 1989 [1951] (apud Di Capua 30-31).

puterii creștine. Pentru cele trei sisteme diferite – unul filosofic, al doilea, teologic, iar al treilea, al imaginarului puterii în creștinism –, propun o schemă a echivalențelor care le așează, cum voi încerca să urmăresc în continuare, sub semnul unei antropologii politice a imaginarului colectiv, relativ coerent și unitar, cu numeroase aspecte comune între fazele sale istorice. Acest fapt derivă, pe de o parte, din teoriile despre organizarea cetății prezente în discursul antic, pe de altă parte, din evenimentul istoric al creștinării imperiului roman. Textele filosofice grecești nu au exercitat o influență directă asupra viziunii colective despre putere și nici asupra exercițiului politic, dar, pentru că au marcat gândirea ulterioară, fie în direcția neo-platonismului, fie a filosofiei stoice, fie a creștinismului timpuriu (sinteza celor dintâi), au intervenit mediat asupra lor.

În termeni de reprezentare a elementelor, sunt de remarcat alte două formule: **a.** repartiția termenilor din cele trei relații numite anterior, după schema perceptibil/ non-perceptibil: concret/ abstract, temporar/ atemporar, limitat/ ilimitat, ceea ce aduce în discuție principiul ordonator; **b.** statutul asemănător al celor trei principii generatoare din triadele numite anterior: binele (divin), pentru viața cetății; divinul creștin, pentru istoria Mântuirii; puterea de inspirație divină a autocratului, pentru sistemul politico-religios gestionat de instituția basileică.

Dată fiind bariera de neînlăturat dintre cunoaștere, *epistēmē*, și opinie, *dóxa* (de care țin *eikāsia* – echivalată cu imaginația, include umbrele, reflexiile și orice altă entitate analogă cu acestea – și *pístis* – credința și clasele obiectelor sensibile), Platon caută să ajungă, cât se poate de rațional, prin intermediul *lógos*-ului demonstrativ,<sup>1</sup> la supremația justiției, „inima platonismului politic” (Neschke-Hentschke I 21) asupra in justiției (problema de plecare a Cărții I din

<sup>1</sup> Imaginația și *lógos*-ul contribuie, paralel și în mod relativ egal, la construcția parcursului noetic. Are loc chiar imixtiunea procedeeului imaginativ în discursul filosofic și, mai mult, în discursul platonician, considerat de unii cercetători ca fiind iconoclast. Vezi Pinotti, Pierro. „Aristotele, Platone e meraviglia del filosofo”. Lanza și Longo 29-55.

*Politeia*). Or, metodologia propusă, precum un demers științific riguros, solicită interlocutorului un efort de vizualizare, deci de imaginare până la urmă, a cetății ideale, referința necesară pentru comentarea subiectului.<sup>1</sup> „Modelul” lui Socrate trebuie să rămână însă normativ, trebuie să nu fie tradus integral în realitate, pentru că este în primul rând o construcție teoretică elaborată ca un concept-limită, ca o dimensiune deontologică a utopicului (Di Capua 23).

Ca să fie urmat cu folos în demonstrația sa, Socrate îl invită pe Glaucon<sup>2</sup> să „asculte imaginea” (488a2) adevăratului conducător de navă, care este filosoful, cel care se luptă pentru adevăr. Maxima cunoaștere (505a2) pe care filosoful o poate avea este tocmai stăpânirea ideii de bine (a2) prin știință; fără de ea, nu sunt posibile nici filosofia, nici guvernarea cetății. Una dintre metaforele la care recurge Platon este cea a Soarelui, centrală în structura imaginativă care ordonează proiectul politico-filosofic. Din nou, așadar, un efort de vizualizare, care duce către abordarea gândirii pure logico-discursive, completat prin recursul la alte două imagini (amintite anterior), a

<sup>1</sup> Vezi Di Capua:

Il paradigma è, così, profondamente *reale*, in quanto scientificamente fondato all'interno di un *logos* che argomenta e verifica ogni passaggio ma, al tempo stesso, il discorso costruisce un modello tale da essere ritoccato nel momento in cui se ne presenti l'esigenza, spostandolo in un orizzonte limite che, proprio per questo, è certamente *ideale*. (19)

<sup>2</sup> Vezi Giorgini:

La ricerca (della verità, *n.n.*) è guidata dalla domanda „che cos'è la giustizia?” per l'uomo e per la comunità politica, cui Socrate è chiamato a rispondere per la crisi delle concezioni tradizionali della giustizia come reciprocità e dovere verso gli amici e la patria (impersonificate nelle figure di Cefalo e Polemarco), e per l'inaccettabilità delle nuove versioni della giustizia: quella sofistica di Trasimaco, secondo cui il giusto è l'utile del più forte, ossia del governo costituito; quella contrattualistica esposta del fratello di Platone, Glaucone, secondo cui gli uomini si accordano per non fare e subire ingiustizia, preferendo la giustizia per necessità, contro voglia. Tutte queste visioni hanno in comune la convinzione che la vita dell'uomo ingiusto sia più felice di quella del giusto ... (26)

Liniei și a Peșterii. Un tip de „complex poliedric” ia astfel naștere, în dorința de a reliefa influențele didactice pe care le are ideea absolută de bine. Această raționalitate a imaginarului politic va apărea și în preluarea aristotelică din *Politica*.

La sfârșitul descrierii formelor de organizare politică și a degenerărilor lor, Socrate subliniază că cetatea, construită prin dialog cu mijloacele gândirii și fondată imaginar, funcționează ca un model, tocmai pentru că poate fi „văzută” – în primul rând de către filosof, singurul care poate răspunde de planul de organizare a vieții lumii pe care o guvernează (592a10). Platon solicită din nou un efort imaginativ din partea interlocutorului său, iar Glaucon răspunde cooperant la finalul Cărții a IX-a: „Să ne imaginăm că ar fi așa” (592b6).

Am ales acest dialog, *Politeia*, tocmai pentru a putea înainta o observație, consider, relevantă și pentru imaginarul medieval, cu o posibilă extensie pentru întreaga premodernitate europeană: gândirea politicului este o temă centrală și emergentă, și a procesului de imaginare, și a celui de simbolizare a realității, important nu numai pentru realitatea însăși, ci și pentru memoria identității colective. Cum fenomenul configurării simbolului se petrece în interiorul structurilor imaginarului, rămânând latent până la noi contextualizări discursive, el participă decisiv la configurarea imaginarului în jurul „artei de a conduce cetatea”. Voi încerca să arăt cum acest comentariu adițional asupra raportului imaginație—adevăr în *Politeia* poate interesa înțelegerea sistemului ulterior al imaginarului.

Un alt motiv legat de selectarea acestui text este și descrierea faimoasei triade politice după care se organizează social cetatea. Filosofii, gardienii și producătorii (agricultori, păstori, artizani, comercianți) vor cunoaște în evul mediu doar alte denumiri ale rolurilor și, firesc, și o repartitie a puterii politice și economice diferită de cea proiectată de Platon pentru cetatea sa ideală. Schema organizării urbane se va regăsi însă în practică, spre diferență de antichitate, când ea a rămas, așa cum a cerut Socrate, teoretică. Evul mediu, reflectând partea aplicabilă și funcțională din utopia lui Platon (să ne amintim și



forma ei complet nouă și convențională din *Legile*, cea a coloniei cretane, cu un număr de cetățeni fixat printr-un calcul matematic riguros la 5040) reconstruiește schema tripartită antică, pe care Dumézil a citit-o în organizarea politică a populațiilor indo-europene (*Mythes et épopées*) și pe care Duby o va regăsi în sistemul societății și al imaginarului puterii medievale (89-91).

De asemenea, se afirmă în Cartea I a dialogului *Politeia* și voința de a construi împreună cu interlocutorii un *lógos* dialectic, un raționament prin care să se analizeze nașterea cetății și modul în care funcționează justiția, în ea și pentru ea. Întâlnim aici, într-o formulă maieutică exemplară, una dintre cele mai interesante chei de lectură din dialogurile lui Platon cu privire la subiectul nostru, anume imaginarul filosofic al politicului: contemplarea ideilor, dar și privirea lucidă și capabilă de a cunoaște, chiar prin recursul la imagine și la funcția imaginativă; ea ar putea fi utilizată ca strategie cu caracter didactic pentru determinarea trăsăturilor realității, prin deducție analogică. Discursul de teoretizare a valorilor *pólis*-ului reprezintă prima etapă a demonstrației, în care se inserează unitățile tematice ale dezbaterilor, după care ar urma atacarea problemelor politice concrete.

Dar, așa cum Platon însuși ține să spună, modelul teoretic nu trebuie să-și abandoneze sediul natural pentru a se înscrie în tentativa de traducere nenaturală a sa în practică. El poate – și trebuie, în viziunea filosofului – să influențeze concretul doar prin raportare la *nómos*, la legea divină.

Important în strategia argumentativă și în concepția maieutică e faptul că, în ciuda a ceea ce declară cu privire la gândirea în imagini, Socrate folosește proiecții imaginare exact în miezul demonstrației raționale, tocmai pentru a dezvolta o demonstrație filosofică cu valențe pragmatice și pedagogice. Această filosofie corectoare a concretului, critică față de contingenta istorică prin apelul la model, este, prin definiție, și anti-sofistică. Și aceasta pentru că, spre diferență de autorii clasici precedenți, care concepeau societatea umană prin imitarea, spuneau ei, a ordinii stabilite de zei în univers, precum și a legăturii dintre natură și instituții, sofistii dezvoltă o viziune

antropocentrică a cosmosului și pun problema politicului în termeni exclusiv umani. În perspectiva lor, autarhia individului față de divin desacralizează în mod necesar legea, o desparte de natură și o transformă în „opinie a cetății”. Naturii îi rămâne un rol „consultativ”, o funcție de ideal normativ și neaplicabil. Sofiștii sunt aceia care pun în valoare capacitatea critică a rațiunii umane, dar într-un sens restrictiv în raport cu restul; de aceea, s-au situat polemic față de valorile tradiționale, la corodarea cărora au contribuit, nu fără a plăti ei înșiși un preț de imagine. Protagoras, care recunoștea limitele rațiunii umane, nega posibilitatea de cunoaștere a divinului și seculariza acțiunea politică după criterii accesibile înțelegerii cetățenilor atenieni, enunțând într-o formulă agnostică: „omul e măsura tuturor lucrurilor”.

Consecințele unei astfel de gândiri s-au văzut, într-o măsură parțială, în convenționalismul etic și în pozitivismul juridic: „justețea” devine „ceea ce e legal”, iar legalitatea este dată de opinia cetății (care e adevărată, pentru că e legată de aparență, adică de realitate). În politică, legea e fixată de noțiunea de justețe pe care o au cetățenii, iar ea, justețea, are un caracter în primul rând educativ, nu coercitiv. Omul politic trebuie să aleagă între opinii și competențe, nu între adevăr și fals. Normată de respect, de înțelepciune și de justiție, gândirea politică fondează în final valorile prieteniei și permite conviețuirea civilă. Așadar, arta politică poate fi învățată, e democratică și justă.

Aceste considerații despre justiție și despre utilitate reflectă trecerea de la vechiul idealism presofist la realismul politic al secolului V, „modern”, cinic, ambițios. Celebra democrație oligarhică a lumii lui Pericle, atunci când este exercitată ca ascendent în raport cu cetățile supuse, nu pare să fie cu mult diferită de practicile și de scopurile politicilor tiranice. Regăsim argumente, cum subliniam anterior, în discursurile care îi omagiază pe bărbații căzuți în luptă, texte-oglină pentru modul autoritar în care atenienii își exercitau hegemonia. Chiar și imaginea eroilor defuncți, pentru a putea fi „memorată” de cetate, trebuia acreditată de putere prin discursuri oficiale. Deși în realitate

este o perioadă cu o politică expansionistă, agresivă, secolul lui Pericle rămâne în imaginarul european cu o aureolă mitică și senină.

Interpretarea politicii de către sofști dezvoltă o reală bază fenomenologică pentru exercitarea puterii, cu ecouri până în renaștere. În primul rând, binele colectiv este interpretat ca fiind datoria supușilor din afara cetății/ republicii de a realiza tot ce este util celui puternic, pentru a-l bucura. În al doilea rând, democrația ateniană apare în forma unui imaginar al puterii absolute a *demos*-ului cetății. Autonomizarea umanului față de divin a mers atât de departe în filosofia lor, încât au ajuns la concluzia că nu divinul a creat omul, ci că omul înțelept a gândit divinul, așa cum a gândit singur adevărul. Modernitatea îi va fi descoperit cu mult interes pe sofști.

Radical împotriva lor și într-un mod ireconciliabil, Socrate reia întregul discurs asupra valorilor etice care fondează practica politică, printr-o formulă nouă și explicit critică la adresa „democrației” imaginate de ei, o lume pentru care nu există standarde sigure și univoce.

*Politeia* este cel dintâi text filosofic care propune modelul unei societăți politice clădite în baza cunoașterii adevărului divin. Gândirea radicală a „dublului” Socrate-Platon ilustra astfel o opțiune morală profundă și, de ce nu, un nou tip de atitudine civică. Cum democrația ateniană a sofștilor era construită pe privilegiul puterii autoritare, deținut de aristocrația cetății lor, Platon atacă în primul rând tema fracturii dintre *demos* și *aristoi*. Ideea sa de construcție politică este condiționată de unitatea *pólis*-ului, implicit de ideea de concordie – temă reluată peste timp în unele teorii politice, târzii medievale și renaștentiste (v. descrierea societății feudale tripartite, Duby 108-09). Specializarea profesională a trei segmente sociale ale cetății, similare realității naturii umane (cele trei nivele din *anima*), nu implică o diferență materială sau predominanța aristocrației guvernante (idee cu mult mai democrată decât sistemul medieval al puterii, de tradiție romano-bizantină). Platon determina justa ordonare în cetate a claselor sociale prin raportare la unitatea întregului și la armonia părților, după opoziția naturală dintre rațiune și pasiune,

precum și după *anima* tripartită: un element plin de dorință, iubitor de bogății; al doilea, irascibil, iubitor de victorie și de onoare; al treilea, iubitor de învățare și de înțelepciune. Ele duc către trei tipuri umane diferite, care constituie binecunoscutele clase sociale: „producătorii”, „auxiliarii” și filosofi. Cetatea nu poate fi gestionată însă decât de filosofi, în baza nu doar a unui program politic, ci și a unui program paidetic complex.

Abandonată de zei și cu un destin nefericit, comunitatea politică imaginară își propune, după o lungă asceză „cognitivă” (v. și mitul peșterii – *Politeia*, Cartea VII), o reformă morală profundă, cu ajutorul unei autoguvernări perfecte și al artei temeinic stăpânite de a conduce cetatea, înțelese în spiritul binelui și al adevărului divin (o apropiere de această viziune va realiza mai târziu programul basileic, în baza literaturii teologice a primelor secole creștine).

Pentru Platon, cunoașterea și puterea politică sunt indisolubil legate. Filosoful trebuie să-și asume rolul de conducător sau de educator al „oamenilor regali” (*Legile* 732e), pentru o formă de guvernare comunitară, fondată pe adevărul naturii umane și al cosmosului. De aici, atitudinea diferită față de legile impuse de cei care dețin puterea, resimțite ca autoritare și convenționale. Dimpotrivă, legea ar trebui să fie împlinirea virtuților cetățenilor. Legislatorul înțelept lasă ca legea să se cristalizeze prin raționamentul și prin decizia comună a cetățenilor *pólis*-ului. Inspirat de divinitate, tutelate de templul lui Apollo de la Delphi, legile sunt sacre și pentru faptul că sunt ale comunității în ansamblul său. Responsabilitatea civică se îmbogățește cu cea legislativă, morală și etică, astfel încât puterea devine un bun comun, acreditat și inspirat de binele divin.

În *Politica*, Platon continuă caracterizarea „adevărului” conducător: el trebuie să fie asemănător zeului (referința se face la perioada în care zeii singuri, ante-Chronos, îi asistau pe oameni, nefiind necesare atunci regimurile și guvernările politice), înțelept și temperat, cunoscându-și limitele, precum și pe cele ale comunității. Politica devine o artă umană, nu este un dar al zeilor, și permite unei umanități imperfecte și decăzute din vârsta de aur să supraviețuiască

prin cunoaștere (principiul final se va regăsi în teocrația bizantină, dar cu transformările previzibile de grad și de limbaj: în loc de cunoaștere, credință).

Arta politică este arta „regalității” prin excelență, exercitată doar de cel care e în stare să aducă binele și fericirea cetății lui. Politica e o știință a cunoașterii (non-practică, pentru că omul politic și filosoful nu sunt separați), o artă arhitecturală, dar asemănătoare și celei a țesutului (omul politic e comparat cu un țesător pentru capacitatea sa de a crea o comunitate politică, echilibrând just și măsurat caracterele cetățenilor ei). Pentru aceasta, el combină inspirația divină – opinia dreaptă despre frumos, justețe și bine – cu judecata umană; obține astfel o corectă politică socială. (Toate cele patru virtuți pe care conducătorul cetății le sădește în spiritul cetățenilor săi – înțelepciunea, cumpătarea, simțul justiției și curajul – reapar în vocabularul politic creștin.)

Proiectul educativ inclus în modelul cetății ideale și arta măsurii în acțiunea politică pot fi induse și cu ajutorul operelor poetice ale lui Hesiod sau Homer, spre exemplu, dar nu mai mult decât prin exercițiul filosofic (aspect pe care l-am mai discutat anterior). Omul-filosof accede la cunoașterea divinului fără mediatorul-poet (temă mult încercată de-a lungul istoriei instituționale a imperiului creștin, până la răspunsul pe care Dante caută să-l dea prin *Divina Comedia*, dar și de-a lungul creștinismului, în ansamblul său); doar el poate influența cetatea, astfel încât ea să decidă care sunt legile bune după care să se auto-guverneze. Doar că aceste legi sunt inspirate de o putere supra-terestră binevoitoare, ceea ce conferă același caracter și același grad puterii guvernatorului și puterii legislatorului.

Gândirea politică la Platon, non-atee, rămâne respectuoasă față de legea veche. În plus, pentru oamenii virtuoși, menține promisiunea imortalității sufletului într-un loc mai frumos decât cel terestru. În felul acesta, însuși „liberul arbitru” al filosofiei sale este captat de imaginea compensatorie a unei „lumi de dincolo” perfecte (ca mai târziu în creștinism, moștenitor și aici al lui Platon).

Mitul lui Er leagă și desparte, paradoxal, cele două lumi, cea antică și cea creștină. Pe de o parte, spre diferență de filosofii care l-au precedat, Platon caută să fixeze în conștiință, așa cum va face și creștinismul, motivația morală pentru alegerea corectă a drumului și implicit a recompensei, în detrimentul rolului jucat de zei, dramatizat în imaginarul colectiv, în ritualuri și în arte; pe de altă parte, dacă cetățeanul grec, „păgân”, putea alege calea justă cu ajutorul practicii filosofice și a accederii la cunoașterea divină, la bine și la adevăr, și numai astfel, creștinul poate obține iertarea și fericirea ultraterenă doar prin dreapta lui credință, oricine e și oricât de departe se află de ambiția cunoașterii.

Distanța pe care nu o găsim reconciliată în dialogurile lui Platon, între *epistēmē* și *pistis*, cunoaștere și credință, este marca diferenței de substanță dintre cei doi versanți ai conceptului de liber arbitru despre care am discutat; totuși, punctul lor de convergență și de raportare rămâne ideea unică de divinitate.

Modelul său de societate pornește de la observarea a ceea ce există în practică și de la elementele cele mai reprezentative (cu toate că o consideră o formă arhetipală, Platon nu integrează însă adunarea, puterea politică a *demos*-ului negăsindu-și locul în cetatea sa ideală; imperiul creștin va suspenda și el, prin Iustinian I, această instituție, căreia lumea greco-romană îi dedicase de altfel un for public). Tratarea critică a realității, ca metodă de gândire politică, va face o carieră impresionantă în occident, de la Polibiu la republica romană și, pe durată lungă, la Machiavelli și la Montesquieu, care o vor așeza la bazele modernității. Deși își găsea expresia în uniunea dintre înțelepciune și puterea politică, teoria statului perfect a fost creată în mod deliberat ca un artificiu de imaginație (va inspira totuși mai târziu puterea basileică): 1. nu se acceptă decât adevărul divin; tot ce îl contrazice, este eroare și minciună; 2. fiind imobil, statul perfect este incompatibil cu fragilitatea intrinsecă a umanului; 3. nu se situează într-o tradiție, într-o evoluție firească a formelor politice; este creat pentru a reforma, a nega și a institui o contra-tradiție; 4. totul este supus controlului public, în detrimentul privatului.

*Politeia*, în accepțiunea lui Platon, ni se arată a fi la jumătatea drumului între constituția monarhică și cea democratică (în accepțiunea politică antică a termenilor). La finalul acestui demers de „arheologie” socio-politică, Platon stabilește că nu trebuie să existe diferențe de situație economică între guvernanți și guvernați (idee influențată de imaginea idilică a unui stat nestructurat social), atât pentru a înlătura fracționările interne, cât și pentru a elimina șansele de război între cetăți. Teza aceasta, a concordiei, a fost dezvoltată și în programul Academiei sale din Atena în legătură cu practica politică locală, dar a fost orientată și către formarea filosofică a viitorilor legislatori ai cetății (Giorgini 27); este deosebit de relevant acest aspect, dacă ar fi să comparăm *paideia* propusă de Platon cu cea medievală, propusă de „oglinzile principilor”. Ideea va reapărea în programele renascentiste de guvernare (spre exemplu, la Firenze), inspirate și de unele concepte propuse de Platon (Varotti 1-321). În cele din urmă, la filosoful grec, cea mai bună formă politică ar fi una mixtă, un model care ar combina principiile fundamentale ale autorității monarhice cu cele ale libertății democratice.

Expusă cu argumente logice în interiorul unei filosofii radicale, teoria depășește istoria politică a antichității, neregăsindu-se în practica vremii sale – deși era construită într-un limbaj cunoscut și din unele elemente integrate de exercițiul atenian de putere –, revenind în timp, în varii contexte. Ea inspiră o linie de gândire care își va spune cuvântul în formarea și fixarea teoriei politice creștine și a societății medievale europene, până târziu, la „reîntâlnirea” din secolul XII cu Aristotel. Corporatismul medieval – el însuși fenomen socio-politic târziu, dar soluție viabilă pentru criza economică de la sfârșitul feudalismului occidental –, sprijinit mai curând de gândirea Stagiritului, marchează depășirea influenței majore a platonismului asupra statului creștin.

În schimb, în Grecia antică, relevant și influent a fost mai curând exercițiul platonician de filosofie, chiar dacă nu cel legat de formele de guvernare. De altfel, teoria politicului și „imagarul” lui se afirmă târziu în raport cu apariția cetății-stat și cu dezvoltarea

practicii politice corespunzătoare ei. În realitate, filosofia sofistilor a reprezentat un sindrom al crizei pe care deja o traversa cetatea; în viziunea lui Platon, ea era și o cauză a ei. De aceea, *Politeia* (ca și *Legile*, printre altele) poate fi înțeleasă ca o soluție imaginată și ca un exercițiu de gândire critică nu numai pentru situația dramatică a statului, ci și pentru criza filosofică a valorilor și a politicului, substanța vieții civice ateniene.

Aristotel își dezvoltă teoria pe suportul asigurat de maestrul său, fără a conțeni totuși să polemizeze cu el. Mutația principală pe care o propune viziunea sa este de natură antropologică: natura umană este responsabilă pentru întreaga viață în societate. Instituțiile sunt revăzute conceptual, dar și pragmatic prin teoria noului stat, cel al lui Alexandru Macedon, autorul schimbării ireversibile a gândirii politice grecești și model pentru cea romană. Raționalitatea lumii ideilor și politic (domeniul al exercițiului de gândire și de cunoaștere și manifestare a binelui și a adevărului) duc către miza majoră la care trebuia să se ridice opera lui Aristotel pentru a se înscrie în continuarea profesorului său: consacrarea raportului dintre politică și raționalitate, prin întemeierea unei științe și a unei filosofii practice, care să ajute organizarea câmpului social al cetății.

Spre diferență de cunoașterea teoretică ce a dus, în cazul lui Platon, la un model imuabil, cunoașterea practică, la Aristotel, departe aici de matematică sau de metafizică, impune diferența specifică, relevanța individuală, inegalitatea umanului cu sine. În plus, acțiunea politică nu este privită ca fiind externă acțiunii înseși, ci e constituită din „a acționa bine” într-o/ pentru o „viață bună”. Or, aceste perspective elimină tehnicismul construcției politice și nuanțează diferența dintre ideile abstracte și moralitate, dintre imuabil și mișcare.

În *Politica*, Stagiritul reia tema „narațiunii” din *Politeia*, a originii *pólis*-ului, începând cu principiul întemeietor, *ex archés*. Imaginarul originii interesează aici mai ales pentru modul în care sunt organizate relațiile, mai mult decât pentru identitatea conținuturilor: familia este constituită nu din indivizi distincți, ci din unirea unor



raporturi între principiul generativ (masculin-feminin) și principiile ordonatoare (cum ar fi stăpân-sclav).

Raporturile sunt diferite motivate, cel de muncă și de apartenență (inferiorul depinde de ocrotitorul și posesorul său) și cel familial – deși ambele sunt ierarhice. Ele se păstrează intacte și în moștenirea medievală, atât la nivelul puterii publice – cu trăsături particulare pe care le voi discuta ulterior –, cât și la cel al neamului sau al familiei. Legătura dintre gândirea antică greacă și cea medievală este reflectată și de o altă ipoteză argumentată în *Politica*: familia nu constituie o soluție în sine la presiunile cotidianului, de aceea este necesar ca familiile să se unească pentru a forma un sat și, uneori, pentru a forma un *pólis*, perfect în sine și autarhic, pentru că își este suficient. Adept al economiilor închise, Aristotel prefigurează astfel teoria formelor târzii de organizare feudală ale occidentului medieval.

Complexul familial și cel al relațiilor de putere din interiorul său sunt pentru prima oară corelate, în cadrul științei practice a politicului, cu ansamblul relațiilor de putere din societatea antică. Mai mult, nu indivizii contează pentru filosofia practică a lui Aristotel, ci tipurile sociale și morale și taxonomia lor, „un complex de relații între subiecți reprezentativi” (Zanetti 39).

Înțelegerea formării *pólis*-ului este mult mai pragmatică decât la Platon, pentru că Stagiritul nu caută formula unui model către care realitatea ar putea privi, fie doar ca să învețe, ci identifică două etape naturale în constituirea politică a cetății: mai întâi, existența unei rețele socio-economice, iar apoi, definitivarea, ca o consecință, a formei statale superioare. De aceea, rezultatul organizării cetății nu este obligatoriu virtuos și nici perfect. Virtutea se educă, în timp ce organizarea umană se impune de la sine, prin firea lucrurilor. Nu însă și „viața bună” sau „orașul bun”, ele se formează tot programatic. Din această idee se poate deduce faptul că imaginarul politicului are o puternică valență formativă, e configurat astfel încât să funcționeze pentru a îndruma societatea către performanțe civice și politice. Imaginarul este chemat să acționeze corector, cu buna știință a puterii, laice sau religioase, și/ sau cu acordul mutual al comunității.

Motivul corectării necesare și al moralei obligatorii a individului, ca *zōon politikón*, conduce, în perspectiva lui Aristotel, la necesitatea de a trata tema justiției drept o problemă a unui tot organic, a câmpului social unitar, subîmpărțit în locuitori, artizani, clasă militară, oameni înstăriți, sacerdoți și oameni ai legii (*Politica* VII, 8). Cu toții au o accepțiune comună asupra valorilor, moralei și conceptului de justiție. Dar nu toate cetățile privesc lucrurile la fel și nici valorile lor nu se află la același nivel, deși fiecare are o *politeia* (o constituție), definită ca *taxis* (ordine), ceea ce îi conferă un caracter de *hólón*, de întreg echilibrat și normat în raport cu părțile sale.

Urmându-l pe Platon, Stagiritul propune și el înțelegerea planului politic al *pólis*-ului în legătură și relevant pentru/ printr-un plan paidetic. Educația morală vizează și rolul instituțiilor, dar și chestiunile de ordin etic. Una din concluziile lui Aristotel este că cetățeanul nu poate fi explicat fără referință la *pólis* și nici *éthos*-ul comunitar fără instituții. Fiecare construcție e particulară, deși diferențele specifice sunt date de variabilele conținuturilor, niciodată de variațiile formale. De exemplu, *lógos*-ul asigură o dezbatere asupra a ceea ce e just sau injust, asupra valorilor comune care fac parte din *nómos*, legea cetății, dar niciodată o dezbatere asupra absenței vreunuia din principiile legii.

Inovator pentru antichitate este și modul în care filosoful înțelege pluralitatea formelor pe care le poate lua justiția, el corelând aici planul virtuților și al valorilor cu cel al constituției și al riturilor puterii. Acțiunea politică implică o relație permanentă între public și privat, între individ și valorile societății căreia îi aparține, ale cărei legi ar trebui să fie juste (*Politica* II, 8).

Un alt punct de vedere pe care îl integrez aici este și cel conform căruia etica aristotelică are ca finalitate fericirea; nu e o etică a datoriei, ci mai curând a onoarei și a faimei (în contextul istoric al imperiului lui Alexandru Macedon, poate că este ușor de înțeles acest lucru, deși Stagiritul scrie mai curând despre cetatea-stat în formele sale glorioase). Pentru că poate fi reperată o formațiune discursivă a acestor virtuți ale puterii, susțin ideea că filosofia practică a lui

Aristotel va influența decisiv gândirea politică renașcentistă,<sup>1</sup> mai curând decât se va face simțită în teoria politică bizantină (post-romană), unde relevantă e contribuția lui Platon – cu accent pus tocmai pe etica datoriei față de oikonomia imaginii divine, în cadrul planului politic creștin și al instituțiilor puterii.

Mai mult, *eudaimonia* (fericirea) aristotelică nu se va „închide” în forme etice de tip monastic ortodox (trăită în credință); dimpotrivă, ea se va traduce printr-o împlinire socială, contingentă: familie, sănătate, prieteni. Ideea poate fi corelată, consider, sub aspect istoric și fără mari riscuri în interpretare, și cu apariția, în viața religioasă și socială a orașului italian de la sfârșitul evului mediu, a gândirii franciscane, moment decisiv pentru evoluția ulterioară a imaginarului socio-politic din renașterea occidentală. Această din urmă relație socială stabilită de *zōon politikón* cu ceilalți membri ai comunității sale reprezintă unul din factorii de omogenizare, care presupune a simți și a acționa asemănător, în spiritul *éthos*-ului comun. Îl amintesc aici și pentru faptul că sunt fondate astfel principiile și simbolismul cavalerismului medieval occidental, într-o măsură parțială contribuind și la întărirea ritualului vasalității.<sup>2</sup>

Valorile prieteniei, plurale, se bazează pe trei concepte: bun, util și „ceea ce creează plăcere, bucurie”. Fără a fi rigide și atotcuprinzătoare, cele trei motive ale relației de prietenie își află analiza fenomenologică în *Etica Nicomahică*, probabil cel mai important ghid comportamental al civilizației europene antice, în care se poate citi și o adevărată „prefață” a „oglinzilor principilor” de mai târziu. *Philia*, noțiunea greacă fundamentală pentru înțelegerea *Eticii*, văzută cu multiplele ei înțelesuri (Cărtile VIII și IX), este interesantă pentru discuția de față ca *politiké philia*, prietenia politică, traductibilă parțial și prin *concordia* (*homonóia*). Dacă e să realizăm, ca până acum, paralela cu evul mediu, s-ar putea spune că, dacă valorile

<sup>1</sup> Vezi Skinner 25-371.

<sup>2</sup> Vezi Le Goff. „Ritualul simbolic al vasalității”. *Pentru un alt ev mediu*. vol. II. 175-254.

familiale ale prieteniei (între tată și fiu, între soț și soție) se regăsesc doar parțial în morală creștină, cea de-a treia valoare a noțiunii grecești de *philia* (prietenia între oamenii liberi) se restrânge un timp, ca și discursul despre „societate” – se manifestă în mediul monastic bizantin sub forma prieteniei între confracți; revine în mentalul colectiv mai curând odată cu ordinele călugărilor cerșetori, în secolul XIII, în Italia, și cu activitatea lui San Francesco d’Assisi.

Propun valorificarea acestei observații și sub un alt unghi: *politeia*, chiar și în interpretările ei romane, pierde, în reformulările creștine, valoarea civilă a prieteniei, pe care o transformă într-o valoare simbolică a programului creștin al mântuirii. Slăbirea statutului de factor coagulant al *éthos*-ului comunitar face ca *philia* să se estompeze ca valență politică și să devină mai degrabă una strict spirituală. Ideea de imperiu creștin se arată, prin dispariția acestei semnificații a noțiunii din vocabularul politic, autoritară și acuzat militară (mai puțin pentru perioada renașterilor bizantine de după Alexie Comneanul). Identitatea sistemului politic al *pólis*-ului este pusă în soluție din cauza gândirii universaliste romane, care are o rădăcină evidentă în imperiul lui Alexandru Macedon.

Propunerea lui Aristotel, în acest punct, apare asincronă față de timpul istoric ce îi urmează. Noțiunea de *philia*, așa cum el o definește, își va pierde din relevanță în spațiul politic bizantin și își va continua istoria discret, în relațiile private și în domeniul spiritualului. Revine mai târziu în câmpul exercițiului de putere, prin ritualul vasalității. Gloria și ambiția politică, reluate în discursul teoretic renescentist după vechiul model roman (înțelese și manifestate diferit în occident față de orientul bizantin), pun din nou în umbră noțiunea. Dimensiunea creștină a gândirii politice (medievale) consacră prietenia îndeosebi sub forma fraternității în credință; la fel apare și reflexia sa în sistemul imaginarului.

În schimb, justiția (discuțată de Aristotel în același context cu *philia*) nu poate fi exercitată decât de o comunitate, de un stat. E o virtute socială, non-individuală. Aflându-se în relație directă cu legea, *nómos*, este aplicată corect doar de cel care deține puterea. În Cartea V

din *Etica Nicomahică*, Aristotel prezintă complexul noțiunii de justiție așa cum îl va moșteni gândirea politică a lumii creștine: justiția universală (ce va fi atribuită divinității) se regăsește alături de cea a particularului; justiția egalitară sau cea distributivă, alături de justiția corectoare sau de cea punitivă.

Meritoriu pentru filosofia lui Aristotel, și aici, este faptul că, deși în acord cu Platon în ceea ce privește condamnarea sofștilor, care înțeleg justiția drept „ceea ce este util celui mai puternic”, optează nu pentru o dreptate determinată de obiectivitatea ideii de bine, ci pentru specificitatea actului de justiție, determinată de modurile variate în care poate fi concepută o constituție anume.

Relativismului realist și chiar cinic al sofștilor, care acuzau justiția de convenționalism, i se opune Platon, prin susținerea legăturii de netăgăduit dintre justiție și binele ideal. Pe de altă parte, Aristotel propune fenomenul, experiența, componenta naturală și componenta legală a justeței politice, pentru înțelegerea și proiectarea politicului dintr-o cetate dată. Justiția reprezintă o „entitate” mobilă, care rămâne convențională sub aspectul legalității ei, dar este adaptabilă natural la decrete și cazuri particulare. Aceeași metodă, de integrare a realității, va fi preluată de Niccolò Machiavelli mai târziu, în tratatul său *Il Principe*, însă într-o abordare apropiată mai curând de pragmatismul lui Cicero: reflexiile asupra practicii politice concrete, reieșite din observarea diferitelor ei situații, duc către o interpretare „tehnică” a puterii, mai performantă potențial decât ceea ce a fost studiat.

Și cred că nu întâmplător. Revin asupra ideii că evul mediu, pentru opt secole în occident după Constantin I, până în pre-renaștere, și în plus pentru alte șase (până în XVIII) în estul european, a fost o lume politică (în practică, cel puțin) „fără Aristotel”. Filosofia lui aplicată și modelul de cetate pe care l-a propus nu au fost asimilate cu adevărat în gândirea politică decât spre secolele XIV-XV, atunci când orașele-state italiene și-au definitivat noul regim de guvernare, o formulă care avea să le așeze în descendența marilor modele antice greco-romane. Rămân în istoria teoriilor politice, cu semnătura lui Aristotel: idealul de „guvern bun” pentru toți (temă centrală în progra-

mul iconografic realizat de Ambrogio Lorenzetti pentru Palatul Comunal din Siena, secolul XIV), în care cetățenii să vină pe rând la putere; sarcina guvernării înțelese ca serviciu; obligația de a căuta ceea ce este util și bine pentru cetățenii guvernați; *politeia*, ca o formă nedegenerată a democrației antice; repudierea holismului; impunerea respectului pentru drepturile egale ale oamenilor liberi (cu amendamentul că în cetatea greacă existau categorii sociale care nu intrau în comunitatea „cetățenilor”; nu erau doar marginali, ci erau excluși de la viața politică; în tratatul *Politica* există chiar și o justificare a sclaviei).

Știința politică și filosofia lui practică îl recomandă pe Stagirit mai curând ca părintele unei gândiri „liberale” (cu excepțiile numite, motivate de contextul politic și de mentalitatea perioadei sale istorice), care propune realizarea unității sociale prin relații bazate pe respectul pentru valorile individuale; autorul unei viziuni mai curând plurale, radical diferite de cea „imperială”, fie că vorbim de Alexandru Macedon, fie de împărații romani sau de cei creștini de mai târziu.

## II. Controverse ale imaginii

Dacă nu se poate vorbi de o istorie a noțiunii de imaginar în antichitatea greacă, pot fi reperate în schimb, în cele mai relevante texte pentru gândirea post-socratică, la Platon și la Aristotel, formațiuni discursive care atestă constituirea unui imaginar filosofic al politicului, ca reprezentare a exercițiului civic și a organizării vieții cetății.

Acest imaginar ar fi mai curând „forma” pe care o ia teoria, modalitate de contempla, de reflecție asupra valorilor morale și a principiilor etice necesare organizării eficiente și juste a cetății. Or, faptul pare să vină în contradicție, în cazul lui Platon, cu devalorizarea teoretică a imaginii. Din fericire, Aristotel oferă o altă perspectivă. Vom avea astfel situații paradoxale în istoria ulterioară: imaginea persistă și hrănește imaginarul colectiv, chiar dacă ea e contestată teoretic sau renegată de o credință religioasă sau alta, în diferite perioade și comunități iconoclaste europene. Paradoxurile, consideră cercetătorii, se datorează diferențelor dintre interpretările imaginii la Platon și la Aristotel.

Pentru a dezvolta aici interpretarea imaginarului, voi urmări punctual statutul imaginii și problematica aferentă în câteva fragmente din textele lor. Pentru că, alături de simbol, imaginea este o unitate funcțională minimală a imaginarului, devine necesar să reamintim caracterul istoric controversat și identitatea conceptuală pe care ea a avut-o la cei doi gânditori (am punctat doar câteva aspecte la început). În plus, întregul ei destin în culturile europene îl marchează pe cel al imaginarului, fără să coincidă totuși cu el.

Pentru imaginarul antic, ca și pentru cel medieval, imaginea reprezintă forma care poate face legătura între mit și istorie (Védrine 20). Acest rol de conexiune imaginativă o pune în relație, pe un plan, cu conceptul de *mimēsis*, pe un altul, cu *memoria* și cu *imaginatio*.

Dialogul dintre cei doi filosofi are și o miză epistemică: distribuirea cunoașterii. Cunoașterea empirică rămâne, în demonstrația

„personajului” Socrate, legată de senzație, de viziune, de imagine (am subliniat mai devreme), în timp ce cunoașterea abstractă și teoretică se regăsește atât în raționament, cât și în problema deliberării politice și a anticipării, sub forma strategiei politice.

Platon neagă rolul pozitiv al imaginației, cum am văzut deja, deși face permanent apel la ea atunci când elaborează modelul teoretic al *pólis*-ului și, implicit, ceea ce am numit „imaginationul filosofic al politicului”. Ceea ce de asemenea respinge, dovedind din nou o gândire conservatoare, este asimilarea experienței ei, pe care o înțelege ca pe un factor disturbator, iluzoriu, ca pe o luptă a contrariilor. *Páthos*-ul, *dóxa* și simulacrul îi provoacă o atitudine critică față de imagine, vâl al aparenței, prin care imitatorul degradează sensurile reale ale lumii și ale ideilor. Cu totul alta era valorizarea acestor noțiuni în credințele cetății, mai ales în ritualul morții (am văzut deja acest lucru în legătură cu „dublul” și cu formele imaginii defunctului).

Totuși, nici această atitudine nu e constantă la Platon. Miturile și nivelul simbolic operează și ele cu imaginea. Or, lecția politică și cea metafizică sunt conduse foarte abil și persuasiv de către Socrate (stimulând la interlocutorii săi, cum se știe, imaginile Peșterii, Liniei și Soarelui). Dificultatea insurmontabilă în abordarea imaginii provine tocmai din statutul ei ambiguu și din prezența sa ubicuă, în chiar corpusul demonstrației și al discursului „iconoclast”.

Desconsiderarea imaginației și, implicit, a întregii rețele de imagini care organizează planul simulatoriu al realității are la bază, printre altele, și diferența dintre *dēmiourgós* (*Timaios* 29d-30c), meșteșugarul divin, și cel uman, care produce copii, *eikōnes* (*Sofistul* 267a). „Metafora” Patului, în *Politeia* (596a-598d) este suficient de complicată în sine ca să nu pună probleme de interpretare: tâmplarul care realizează obiectul fizic, după originalul creat de meșteșugarul divin, realizează o *eikōn* față de *eídos*. Abia această *eikōn* este originalul pentru pictor, ceea ce creează o problemă legată de chiar statutul „originalului” (ce este el, de fapt?). Inadvertențele se complică în *Sofistul* (256c-d), unde demiurgul nu produce *eide*-le, ci obiectele



naturale din lume, în timp ce produsele sale mimetice ar fi doar umbrele și tot ceea ce este miraj; în *Timaios* (30c-31b), el nu produce nici măcar ideile preexistente, ci doar lumea ar fi produsul activității sale mimetice (Peters 74-81).

Contextele diferite motivează parțial incongruențele din textele lui Platon în privința raportului dintre meșteșugarul divin, cel uman (admis în schema socială a *pólis*-ului ideal) și artist (exclus, dacă arta sa se dovedește înșelătoare și deformantă spiritual). Problema de fond poate să fie, ca și în cazul acuzației aduse „democrației” sofistilor, tot una de situare polemică a lui Platon față de discursul filosofic al acestora și față de retorica lor, creatoare a unui discurs politic „verosimil și probabil” (deci dezavuat). Nu intenționez să reduc chestiunea inadvertențelor cu privire la imagine la una cu semnificație politică sau la o problemă de înfruntare „profesională”, în clasa filosofoilor; ar însemna să simplificăm diversele probleme spirituale până la a le reduce la cadrul lor istoric. Dar este importantă și identitatea interlocutorului lui Socrate, care, atunci când este un sofist, provoacă o atitudine polemică vehementă, chiar cu anumite inconsecvențe.

Cu metafora Patului, Platon creează o ierarhie a celor trei ipostaze: nivelul realului divin, nivelul realului uman și cel imitativ artistic (sau sofistic) sau al *i-realului* imaginii, al *non-existentului* (240a-b). Or, fiind de acord cu observațiile lui Laurent Lavaud (50), înțeleg această scară descendentă nu ca pe o schimbare în primul rând de ordin calitativ, ci cantitativ. Platon nu vorbește despre o *altă* substanță, ci despre aceeași, reprezentată, *prin* imagine, diferit. Raportul existentului și al *non-existentului* cu „realul” divin favorizează degradarea așa-zis valorică, care este de fapt o *de-gradare* a ideii divine. Imaginea-copie și imaginea-simulacru nu sunt complet altceva decât ideea, ci ideea e tot mai puțin reprezentată în ele ca idee; ea apare mai mult ca imagine a ei însăși. Imaginea ar fi mai curând un cadru în care reappare ideea, diminuată și „diluată”, dar și ceea ce reprezintă această diluare, chiar *de-gradarea* în sine. Are de suferit doar substanța conceptuală, și în primul rând prin reluarea sa tot mai inconsistentă, așadar nu statutul imaginii ca atare. Falsitatea imaginii

simulacru sau a iluziei, în opoziție cu adevărul ideii absolute, nu destituie sau nu alungă definitiv imaginea din gândire, ci stabilește ordinea reprezentărilor și totodată caracterul mijloacelor de reprezentare, ele însele situate pe o scară descendentă.

Profit de această observație pentru a reaminti că imaginarul, pentru că sunt păstrate în cadrul lui prin memorare colectivă, dar și intens circulate, imagini și simboluri, mituri și arhetipuri, nu e vacuat de concept sau idee, ci primește „imaginea” acestora, absorbindu-le reprezentarea prin intermediul schemelor, al formelor și al structurilor, diferite față de ceea ce ele sunt în filosofia lui Platon. Or, imaginea nu pierde complet esența ideatică, ci aș spune că o conține într-un plan secund, definitoriu. Devine operatorie pentru substanța imaginarului și pentru modul său de funcționare, tocmai pentru că ea e *imaginea ideii*. Raportul cu Forma inteligibilă, așa cum este ea descrisă de Platon, nu încetează. „Imaginea” politicului, spre exemplu, ajunge să influențeze gândirea politică și realitatea, astfel încât relația dintre acestea două nu va avea cum să rămână univocă și nici nereproductivă. În consecință, funcția imaginii, ca și a privirii, este aceea de a lega două planuri ale cunoașterii, diferite ca substanță, dar ambele „existente”: lumea sensibilă și aparența ei.<sup>1</sup>

Or, dacă adaug și observația anterioară, conform căreia întreaga demonstrație filosofică (dialectică) se face permanent cu ajutorul unui întreg complex (dispozitiv) imaginar (mit, imagine, imaginație filosofică), atunci am putea conchide, întărind în acest fel sistemul teoretic prezentat, că imaginarul primește tot ceea ce gândirea elaborează cu sprijinul imaginii și al simbolului.

<sup>1</sup> Vezi Lavaud:

... n'est plus alors d'articuler deux niveaux ontologiques hiérarchiquement distingués, mais de relier l'apparaître de l'objet à son apparence mimétique. Alors que le principe de l'imitation participative repose sur le mode de présence du modèle intelligible à son image, celui de l'imitation „phénoménale” s'appuie sur le regard d'un spectateur, qui seul mesure la validité du rapport entre l'apparaître et sa représentation. (50)

Exigența de adevăr a vremii sale impune la Platon o perspectivă morală asupra *mimēsis*-ului în relație cu interpretarea critică a imaginilor. În discuția purtată asupra conceptului, lumea inteligibilă devine *parádeigma* lumii sensibile. În *Sofistul*, *mimēsis* este o artă (*téchnē*), diferită de meșteșugul demiurgului (256b); în schimb, în *Politeia*, noțiunea are un pregnant caracter etic, atunci când, în analogia Liniei (509d-511e), deja comentată, se face diferența între o realitate „adevărată” și una mimetică: *epistēmē* are ca obiect al revelației „originalele”, pe când ființa mimetică poate fi cunoscută doar prin opinii, prin *dóxa*, așadar într-un mod incomplet și inferior. În *Sofistul* însă, problema ontologică se schimbă radical: imaginea copiază o realitate în funcție de ceea ce trebuie să perceapă privitorul; este chiar asemănarea cu realitatea, în timp ce aparența asemănării cu realitatea este în sine iluzorie, magică (precum sofistica) și înșelătoare.

Apariția terțului exclus, opinia (sau *non-existentul* – în raționamentul sofistic), primejdioasă, ajunge să fie teoretizată și acceptată în *Sofistul* de către Platon însuși. Dacă arta discursului sofistic amenință dreapta opinie a cetățeanului, arta lui Homer, în schimb, pentru că menține unitatea întregului, a imaginarului politic grec așa cum îl propune chiar viziunea lui Platon, e admisă printre bunurile cetății (ceea ce nu se întâmplă în *Politeia*). Imitația savantă îi cere însă lui Platon un preț semnificativ: revizitarea propriei teorii a ideilor și reconsiderarea măcar parțială a imaginii, care trimite, de aici încolo, când la model, când la simulacru.

Aș nuanța înțelegerea imaginii-iluzie, a simulacrlui – *i-realul*, *non-existentul* –, nu ca pe un instrument de devalorizare a *mimēsis*-ului însuși sau a imaginii în sine, ci ca pe o subliniere a „paricidului lui Parmenide”, impus lui Platon de sofistica: *Un*-ul parmenidian nu poate fi susținut decât prin unitatea dintre idee (a divinului) și existent, copie necesară și suficientă a sa (împotriva atitudinii filosofului de desconsiderare a copiei, în general).

Am integrat diferit cele două discuții pe care Platon le face asupra imaginii. Prima ontologie, din *Politeia*, care pune problema raportului dintre divin – existent – artă, a suferit, în configurarea ima-

ginarului, o mutație, din planul strict al relației idee – imagine, în cel al relației arhetip – model („mitic” și istoric) – tip (urmă; iluzie); în sistemul imaginarului medieval, ea se va transforma într-o chestiune teologică, în raportul dintre, pe de o parte, divinitatea invizibilă și imaginea sa filială (chistică) și, pe de alta, planul Întrupării oikonomice („corpul” creștinătății, echivalat cu corpul mistic al lui Iisus) și imaginea artificială (icoana). A doua ontologie, cea a copiei și a iluziei (simulacrul), va face ca *mímēsis*-ul însuși să joace un rol în diferențierea de simbol a imaginii-fantezie sau a celei artistice. În contextul lumii medievale, ele nu se exclud, ci se intersectează, se combină, altele se suprapun, putând fi însă identificate separat (spre exemplu, pentru motivul inorogului: în plan teologic, putem numi simbolul virginității chistice; în cel politic, *Istoria ieroglifică* a lui Dimitrie Cantemir; în cel al puterii regale sau/ și erotic-aristocrat: imaginea-fantezie din imaginarul și din arta occidentală sau din iconografia ciclului de tapiserii de la Cluny, Paris).

Ceea ce este fundamental pentru interpretarea teoretică a imaginarului este perspectiva lui Aristotel asupra imaginii și a imaginației, care nu mai e o simplă punte între inteligibil și sensibil, ci devine modalitatea prin care se împlinesc operațiile cele mai complexe ale sufletului (am comentat această viziune la Plotin). De aceea, ține în egală măsură de sensibilitate și de gândire, dar rămâne distinctă de amândouă (*Despre suflet*, Cartea II și Cartea III). Este o mișcare rezultată din senzația în acțiune (428a1-4); pentru că imaginile sunt similare senzațiilor și rămân în noi (429a4-5), ele sunt corelate cu gândirea însăși (Lavaud 82). Pentru Stagirit, imaginația se eliberează în primul rând din relația cu *dóxa*. Pentru că se autonomizează, poate să iasă de sub incidența incomodă a gândirii politice, cel puțin pentru moment, rămânând o problemă de ontologie.

Imaginile din vis sau halucinațiile provocate de frică sau de boală intră acum pentru prima oară în discuție; de aceea, analiza lui Aristotel asupra conținutului psihic al imaginii poate fi afiliată interpretării teoretice a imaginarului. Dacă teroarea și frica sunt efectele faptelor imitate într-o tragedie, atunci ele capătă și un statut

estetic și paideic. Este pentru prima oară când imaginației i se recunosc și un statut, și un rol în programul educațional al *pólis*-ului, chiar prin intermediul „artelor” (distanța de Platon e hotărâtoare pentru teoria imaginii).

În ciuda preciziei cu care sunt delimitate conceptele și cu care este individualizată în sistemul filosofic al Stagiritului, imaginația se dovedește totuși dificil de definit și de analizat altfel decât prin imagini, expresiile și totodată mediile sale de manifestare. „Facultatea intelectuală gândește speciile în imagini” (*Despre suflet* 431b) – ca și sintagma celebră din tratatul despre memorie, conform căreia nu se poate gândi fără imagine (450a1-2) –, introduce faptul că imaginile nu pot fi despărțite niciodată de concepte, cu toate diferențele dintre ele. În afară de o sensibilitate primară (cu care sunt percepute mărimea, mișcarea, timpul), există o gândire deliberativă, în care imaginile se combină între ele pentru a da soluții, mai mult sau mai puțin corecte, la diverse situații. Inclusă în teoria aristotelică a viului, imaginația este citită conform ierarhiei componentelor umanului. Ea este înscrisă în *anima*, care reprezintă *entelécheia* primă a oricărui corp natural viu (412a) – principiu de organizare și principiu al vieții, împlinire perfectă a acesteia. Legată de dorință, imaginația este pusă în relație cu o memorie simplă, ce reprezintă și organizează un mediu la rândul lui elementar. Am putea identifica aici un imaginar primar, cel al corpului și al spațiului locuit, perceptibil, integrat în imaginarul cotidianului (deci, al lumii sensibile), ca și unul al unităților spațio-temporale simbolice (indiferent de identitatea lor), integrat într-un imaginar atemporal (dar inteligibil).<sup>1</sup>

Jocul rațiunii, prin selecția orientată de imagini din memorie, duce la ordonarea existenței în ansamblul ei, la știință și la artă

<sup>1</sup> Vezi Ferraris:

Transcrivendo la questione dei termini del rapporto sensibilità-immaginazione-intelletto: se l'immagine che accompagna regolarmente il pensiero non è che una sensazione differita, allora questo differimento e questa differenza, che sta alla base della possibilità dell'intelligibile, trova la sua risorsa fattuale in quel sensibile comune che è il tempo. (40)

(*Metafizica* 981a). De aici, imaginarul ar prelua reflectarea acestei ordini și ar îngloba simbolicul, reprezentările ritualului, ale relațiilor sociale, ale relațiilor de putere, dar și fanteziile ludice sau artistice. Aceste observații susțin teoretizarea imaginarului, pentru că, așa cum poate fi el înțeles, este o lume interioară a memoriei, o proiecție ordonată în mentalul colectiv, în baza principiului de unificare și a celui de diferențiere de care dă dovadă „simțul comun” identificat de Aristotel; el enunță (discursivitatea), gândește (raționalitatea) și simte (perceptibilitatea).

Senzația, condamnată la Platon, este și la Aristotel o alterare a cunoașterii raționale, dar pozitivă, care actualizează astfel o „putere” („potență”). În perceperea culorii și a luminii, ființa nu se poate înșela niciodată, în timp ce imaginația o poate induce în eroare atunci când judecă sensibilitățile comune: mișcarea, repaosul, configurația, mărimea, numărul, unitatea (*Despre suflet* 425a14-15), la care se adaugă și timpul (*Della memoria e della reminiscenza. Opere* 4. 451a17 și 452b7-9). Dar, spre diferență de predecesorul său, Aristotel realizează o hermeneutică a senzației și, corelativ, a imaginației. Conferă importanță rolului mediului prin care o senzație se exercită, simțului comun și relației sale cu fiecare simț în parte, specializat. La baza percepției prin simțuri stă mișcarea; și cum natura însăși e principiul mișcării, iar viața face parte din natură, Aristotel deduce că există o sensibilitate primară care afectează toate simțurile.

Cu precizarea că acțiunile respective coincid total doar într-o situație ideală, se poate extrage de aici una din trăsăturile fundamentale ale sistemului imaginarului: datorită capacității „simțului comun”, de unificare și de diferențiere simultană a percepțiilor, dar și datorită principiului său de funcționare, ce poate realiza cele trei acțiuni concomitent, se poate ivi întrebarea dacă acest principiu nu poate fi regăsit și la nivelul unei identități colective. În participarea la ritualul religios sau la ritualul înscăunării, comunitatea se comportă ca un tot, ca o singură rațiune, care enunță un discurs, își conștientizează prezența și rolul și participă afectiv la ceea ce privește, înțelege și memorează. Imaginarul nu poate fi despărțit sau tratat complet diferit

de existent. Cele trei acțiuni presupun deopotrivă concretul și abstractul, practica și teoria. Dacă funcțiile lor sunt date împreună de simțul comun, atunci și relația lor este de prim ordin, iar ierarhizarea lor nu mai are relevanță, din moment ce pot fi simultane și interconectate.

Următorul pas pe care îl putem face constă în interpretarea noțiunii de limită dintre cele două „substanțe”, realul și imaginarul. În tratatul *Despre suflet*, limita (în general) este legată de funcția simțului comun de unificare și de diferențiere: pentru că granița este privită din două direcții, sunt judecate două lucruri separate, printr-o facultate care este și ea, în consecință, scindabilă; în schimb, când se tratează ca fiind doar una, se judecă două lucruri în același timp, laolaltă, deci indivizibile (427 a, 14). În corelația pe care o fac aici pentru imaginar, putem aborda limita din două direcții diferite, pentru zone de substanță diferită. Mențin astfel albia de contact sau de confluență între real și imaginar, dar și faptul că niciodată substanțele nu sunt confundate una cu cealaltă. Aș spune mai curând că această zonă de întâlnire a realului și a imaginarului colectiv este ordonată de chiar „simțul comun”, care se manifestă concomitent prin acțiunile derivate din principiul său de bază, în ambele direcții, pe care le „provoacă” și pe care apoi continuă să le medieze. Din perspectiva integrării noțiunii în discuția asupra imaginarului, nu mai este ambiguu ceea ce comentatorii textului lui Aristotel îi reproșează teoriei sale, și anume că simțul comun e, ca rezultat al senzației, și legat de ea, și autonom față de ea, în măsura în care el sintetizează și diferențiază ceea ce fiecare senzație în parte îi oferă într-o formă primară (Védrine 36).

Simțul comun acționează în lumea sensibilă la nivelul percepției, ordonând existența în relație cu ea; relativ independent față de fenomenul perceptiv *i-mediat*, sintetizează datele a ceea ce a perceput și transmite rezultatul în „memorie”, în imaginar, orientat și controlat, conform unei subtile colaborări cu funcția intelectuală; totodată, atunci când trebuie să găsească soluții la situații de criză sau doar să dea răspunsuri la diverse probleme concrete, reîntoarce informațiile stocate, pe care poate să le reformuleze eficient.

Imaginea ar corespunde unui tip de „efect de real”; deși e identificată de Aristotel cu senzația (*Despre suflet* 429a4-5), ei îi lipsește „materia”. Consider în mod aparte această idee a Stagiritului ca fiind un argument pentru a echivala, în imaginarul antic și medieval, imaginea mentală, dar și imaginea tip frescă sau mozaic, cu imaginea teatralizată din conștiința subiectului receptor, cea care redă o realitate de grad secund. Aristotel subliniază el însuși că pe parcursul reprezentării mentale avem aceeași atitudine ca atunci când vedem în pictură lucrurile respective; observație care egalizează valoarea reprezentării mentale și a celei artistice și în cele din urmă le situează diferit de teoria imitației la Platon.

*Phantasia* s-ar situa, ca mișcare secundară produsă de senzație, în prelungirea acesteia și la originea memoriei, într-o ipostază „pozitivă” a sa. Paralela dintre imaginea-copie sau imaginea-amintire (ambele redată cu *eikōn*) și *phantasmata*, reprezentarea pe care se sprijină intelectul în redarea conceptului, o diferențiază pe prima (o abatere față de un referent real) – dependentă mai mult de senzație și de datul sensibil – de gândirea abstractă, care încorporează într-o mare măsură imaginea. *Phantasia* are însă și o latură negativă: poate să provoace căderea într-un joc mult prea liber al imaginilor: imaginația este o afecțiune (*páthos*) a simțului comun sau poate provoca erori în judecată (*Despre suflet* 428a16-17).

Pe de altă parte, gândirea abstractă nu este posibilă fără imagini. În consecință, formele sunt reprezentate toate, și ele, prin imagini. Imaginația devine legătura dintre diversele funcții ale sufletului, între percepție și intelect, fapt posibil datorită plasticității imaginii și a puterii sale de a reda abstractul, în absența completă a concretului. Este diferită de afirmație și negație, pentru că este o sinteză a conceptelor în care rezidă adevărul și eroarea (*Despre suflet* 432 a).

Gândirea discursivă, *diánoia*, are, după Aristotel, propriile sale reguli, care nu coincid cu felul în care se exercită imaginația. *Nóēsis* produce *próta noēmata* – concepte primare, noțiuni simple, în jurul cărora gândirea discursivă nu dezvoltă structuri imaginative. Aceste concepte par să se situeze dincolo de senzație sau de rațio-



nament, ele sunt înregistrate printr-un fel de viziune imediată; deși în afara discursului, nu pot fi vacuate de imagine, cu toate că nu sunt imagini. *Próta noēmata* țin de aprehensiunea intuitivă, apar ca o prezență nefiltrată, dar rămân mai curând intelectuale, nu imaginative (Peters 175-84).<sup>1</sup>

Într-un comentariu anterior asupra unor observații făcute de Platon în legătură cu imaginația, am amintit diferența dintre imaginația icastică și cea iconică. În *Sofistul* (235a-236c), se subliniază distanța, din interiorul artei de a produce imagini (*eidōlopoiētica*), dintre tehnica icastică și imitația alterată, care vine din tehnica fantastică, ce produce iluzia asemănării. Diferența nu se mai regăsește în același fel la Aristotel.

În cadrul *Eticii Nicomahice*, se vorbește și despre imaginația „deliberativă” (un tip de raționament), care poate fi însă disturbată de „pasiuni” și care se dovedește astfel imperfectă. În relație cu această imaginație practică, intelectul practic este corelat cu faptele umane, în timp ce intelectul teoretic ține de raționamentul logic și, în egală măsură, de entitățile invizibile.

Ambele tipuri de intelect sunt implicate în producerea materiei imaginarului: unul, care realizează universalul, se îndreaptă către imaginarea arhetipurilor sau către relația cu divinul; celălalt, practic, explorează ipotezele, posibilitățile de interpretare sau de actualizare a materiei „imagine”, abaterile și transformările, cazurile individuale și speciale.

<sup>1</sup> Vezi Védrine :

Toute intuition – même intellectuelle – renvoie à une métaphore de la vision comme présence, comme paraître. D'où la parenté de *phantasia* et de *phos*. Et ces images de l'intellect sont, „en un sens, des sensations, sauf qu'elles sont sans matière” (432 a). À la limite, la *nôēsis* est présence, tout comme la sensation. Mais l'*aísthēsis* a besoin d'image pour s'actualiser, tandis que l'intellect saisit directement l'essence. Le fait que les premiers principes soient à la fois sans images, mais ne soient jamais donnés, implique que toute contemplation s'accompagne au moins métaphoriquement d'images. À la limite, l'imagination sous la forme la plus épurée soutient l'apprehension intuitive. (40)

## GÂNDIREA GREACĂ, DESPRE POLITIC ȘI IMAGINE

Chiar dacă poate institui și eroarea, imaginația rămâne pentru Aristotel o formă de cunoaștere, puternică și determinantă. Ca funcție intelectuală, ea este și „mecanismul”, dar și forța esențială în configurarea imaginarului filosofic al politicianului, profund ancorat în principiile și în normele de organizare a vieții comunității în cetatea greacă.

## Imaginarul puterii creștine de rit bizantin

Am urmărit până acum, în *Politeia* și apoi în *Etica Nicomahică* și *Politica*, în special acele aspecte legate de constituirea, cu sprijinul filosofiei imaginii și a imaginației, a unui imaginar al politicului, care, fie că pleca dinspre teorie înspre „practică”, fie că urma traseul invers, reflecta un statut independent al *pólis*-ului civic față de divin și în special față de religia cetății, din momentul în care se stabilizea. Lumea creștină nu va mai putea menține același statut al spațiului public în raport cu sacralul, dată fiind viziunea instituțiilor ei asupra gestionării bunurilor spirituale și materiale ale comunităților.

Ce și cum a mers mai departe, dar și ce s-a pierdut din imaginarul filosofic antic după momentul afirmării unei noi gândiri politice, sacralizate, a primului imperiu creștin? Dat fiind că la fondarea Constantinopolului romanitatea a întâlnit atât filosofia iudeo-creștină, cât și moștenirea gândirii religioase populare elene (în particular, a Bizanțului pre-creștin), cum a fost redefinită imaginea? Cum s-a petrecut trecerea de la viziunea antică asupra imaginii și asupra puterii la cea creștină, apoi la imaginea sacră a basileului?

Imaginarul puterii constantinopolitane ne apare astăzi ca un „proiect negociat” despre imaginea sacră, aflat mereu la zona de impact a două mișcări de idei opozitive: iconoclastia și iconolatria, cu

adânci rădăcini și în filosofia lui Platon, și a lui Aristotel (Mondzain 33-35). În descendența acestui imaginar, dar și în mare parte după modelul lui se va configura mult mai târziu și cel medieval românesc, confruntat adesea cu reperul său, teoria politică despre *basilèia*.

Imaginarul căruia caut să-i aflu rădăcinile, în principal din perioada trecerii la creștinism, nu este unul bazat doar pe texte, ci e un meta-discurs epistemic, care reprezintă efectul unor reflexe combinate – colective și individuale – ale gândirii politice și sociale, filosofice, spiritual-religioase și artistice a unei comunități date. Cum structura imaginarii creștin bizantin, în perspectiva cercetării de față, poate fi descoperită și printr-o analiză de tip genealogic a textelor care l-au inspirat, am recurs la această arheologie conceptuală a imaginarii filosofice al politicului (cum l-am numit), situație în care am contrapus elemente de teorie a imaginii și practici ritualice, ele însele cu un semantic simbolic edificator.

Unul din motivele pentru care am procedat astfel este dat de faptul că Platon și Aristotel sunt filosofi de la care se revendică cel mai adesea gândirea europeană medievală (invocați și în textele la care am făcut trimitere în acest capitol). Ei înșiși au consacrat puncte de vedere diferite, fapt ce a permis, dezvoltând noțiuni din câmpul semantic generativ al imaginarii, urmărirea a două filioane care se vor „amesteca” ulterior în formarea societății creștine, respectiv atitudinile filosofice *pro* și *contra* imaginii și a imaginației. Ele se vor reflecta în *imaginariile* politicului, influențând major în anumite perioade planul de guvernare și de exercitare a puterii în *oikouménè*.

Una dintre principalele ipoteze ale acestei cercetări este că imaginarii antic, precum și cel bizantin pe care îl inspiră, revelă schema de configurare a imaginilor despre sine pe care comunitatea le-a putut genera, susține și memora; el reflectă totodată „formele” teoretice sau reale ale societății „politice”, așa cum apar ele descrise în diverse formațiuni discursive (texte, imagini, istorii instituționale, ritualuri etc.). *Politeía*, *Politica*, *Legile*, binecunoscutele texte ale lui Platon, sau *Etica Nicomahică* și *Politica* lui Aristotel mi-au oferit argumentele teoretice pentru a întări această observație. La ele am adăugat alte trimiteri, în funcție de diverse concepte colaterale.

Un dialog fecund cu imaginarul politicului din vechea Eladă (reflectat în ritualuri, dar și în filosofie) a influențat, după cum se poate constata, atât formele romane de organizare a imperiului, cât și pe cele ale lumii gestionate ulterior de Constantinopol. În jurul conceptului central – *politeia*, respectiv *res publica* –, imaginarul puterii romane și apoi cel al puterii creștine bizantine se dezvoltă semnificativ în raport cu cel grecesc și chiar cu cel roman timpuriu; se întâmplă astfel și pentru că în schema socială a lui *imperium* sunt mai bogat reprezentate, fie și cu aspectele negative ale statutului lor, categoriile sociale în general ignorate în antichitatea greacă – femeile, copiii, bolnavii, sclavii, dar și supușii din provincii, în general.<sup>1</sup>

Noul stat, cel creștin, pentru întreaga populație romanizată, acum asimilată unei mase pe cale să se creștineze, afirmă și reprezintă problematica sacralului drept un pivot central în teoria și în exercitarea puterii, în strategiile instituționale politico-religioase, dar și în structurarea imaginarii. Discontinuu în unele aspecte fundamentale și coerent în altele, imaginarul puterii creștine din partea orientală a imperiului (mai ales după pierderea teritoriilor din peninsula italică) se modifică și se stabilizează treptat, de-a lungul unui întreg mileniu. Comentariul meu se va opri asupra planului oikonomiei creștine, dezbătut aprig în timpul crizei iconoclaste din secolele VIII-IX, dar și al celei „unioniste” din secolul XIV, confruntate cu teologia isihastă.

Despărțirea Occidentului de Orient în ce privește istoria instituțională și teoria puterii va fi amintită aici în descrierea etapelor pe care le-a parcurs imaginarul occidental până la finele Renașterii. Pe baza a câtorva corespondențe filosofice între diverse elemente de teorie antică a politicului și altele medievale sau renașcentiste, vom continua discuția despre imaginarul creștin occidental, și în legătură cu programele iconografice creștine în care este figurat divinul.

<sup>1</sup> Vezi pentru: 1. rolul femeii: Bréhier 15-33, 73-137; Cavallo 137-67; Maltese 25-49, 111-39; Mango 17-103; Patlagean, „La pauvreté à Byzance au temps de Justinien: les origines d'un modèle politique”; *Structure sociale; Santità e potere a Bisanzio* 135-67; 2. educația și statutul copilului: Cavallo 111-67; Riché; 3. tratamentul social aplicat bolnavilor: Cavallo 21-50; 4. funcția sclavilor: Cavallo 51-87; Patlagean, „Économie paysanne et féodalité byzantine”; *Structure sociale*.

## **I. Imaginea antică a divinului – imaginea filială divină – imaginea basileului**

Istoria controversată și paradoxală a imaginii aduce în discuție, prin natura lucrurilor, și momentele polemice din evoluția imaginarului puterii. Cel puțin aceasta este teza unuia dintre cei mai cunoscuți cercetători ai domeniului, Gilbert Durand (*L'immaginario* 9-25). Opiniile lui se întâlnesc cu ale lui Alain Besançon și Maurizio Ferraris; deși toți trei tratează imaginarul și imaginea în perspectivă istorică, metodele coincid doar parțial. Totuși, există un punct comun de plecare – interesant aici și pentru a duce mai departe analiza din capitolul precedent –, plasat la confluența dintre viziunea grecilor antici și cea creștină asupra reprezentării divinului.

Dacă în prima analiză a genealogiei imaginarului am urmărit ceremonialul roman al glorificării, pe care l-am corelat cu diverse aspecte ale ritualului similar din cetatea greacă, dar și cu scurte analize ale unor noțiuni învecinate semantic și conceptual sau înrudite lexical (prezente în texte gecești și latine), în a doua sondare am căutat să prezint unele elemente de teorie, la Platon și la Aristotel, care au putut modela viziunea asupra exercițiului puterii în lumea greco-romană și ulterior în cea creștină. În a treia sondare în istoria conceptelor vom trasa „greșa” de la teoria anticilor la cea creștină, încadrată de actele politice ale lui Constantin I (cu trimiteri la scrierile lui Eusebiu din Caesarea), fundamentul teologiei politice creștine, la origine teocrație bizantină.<sup>1</sup>

Mutația fundamentală pe care o înregistrează organizarea comunității constă în apariția unui plan politic oikonomic („legea” de

<sup>1</sup> Vezi Impellizzeri:

Egli ha operato l'adattamento del pensiero storico pagano alla nuova realtà data dalla vittoria del cristianesimo, creando la storia ecclesiastica, e ha posto i fondamenti di una teologia politica cristiana, derivata da quella pagana, che fu alla base dell'ideologia imperiale bizantina. (61)

Vezi și 11-71.

organizare a lumii creștine în ansamblu), în sincronie, și a unui proiect istoric colectiv pentru obținerea iertării, în diacronie. Ambele procese (politico-administrativ și religios) vor aduce în avanscena teoriilor funcția imaginii, în mod firesc altfel decât în antichitate.

Alain Besançon consideră că raportarea grecilor la divin și reprezentările acestuia denotă o anumită „stare de inocență”, un stadiu primar al clarificării relației perceptibil – non-perceptibil. Faptul că se dezvoltă în paralel arta religioasă greacă, în încercarea de figurare a chipului mitic al zeului, și filosofia concentrată asupra vieții civice și politice a cetății nu provoacă o fracțiune imediat, ci doar mult mai târziu, în secolul VIII. Creștinismul va întâlni, ca termen opozitiv, interpretarea iconoclastă, precum și metoda unică de cunoaștere – fondată pe cele două valori contradictorii, adevărul și falsul –, derivată din filosofia lui Socrate și susținută de Platon. În termenii teoriei reprezentării, imaginea ar putea fi considerată un soi de terț exclus, care nu-și află locul în cetatea ideală: „clasată” prin a doua lege a lui Moise, în care se declară că imaginea nu poate traduce esența divină, ea e criticată, și înainte de Platon,<sup>1</sup> și de către el, pentru că redă eronat ideea absolută. Într-o primă interpretare, se poate spune că antichitatea pregătea în acest fel atât mutația ideatică realizată de iudeo-creștinism, cât și pe cea morală:

Conceptul teologic a „ceea ce este adecvat naturii divine” [la Xenofan, Euripide, Platon, Cicero, n.n.] a trecut mai apoi la Părinții Bisericii, care l-au transformat într-un stâlp al teologiei creștine. Iconoclasmul se fondează pe faptul că orice figură, și în special o figură umană, o figură făcută de mâna omului, este o necuviință și o blasfemie. (Besançon 27)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Înaintea lui Platon, Xenofan (B XXIII, în *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. I, partea II) și Anaximandru (comentat în Jaeger, *La naissance de la théologie* 38) criticaseră antropomorfizarea divinului, impunând astfel o viziune teologică negativă. Din *arché*, principiul originar al lumii, ei derivau *ápeiron*, cel ce determină orice devenire și este nereprezentabil.

<sup>2</sup> Vezi Besançon 72-120, unde se urmăresc în paralel interdictul Torei, interpretarea iudaică, cea musulmană și cea creștină, din Epistolele Apostolului Pavel.

Iată un dublu atac iconoclast – grec și vetero-testamentar – asupra reprezentării divinității, cu motivații contextuale diferite; tendința iconoclastă fusese deja contrazisă de Aristotel și de stoici, care „acceptau o interpretare morală a imaginilor, astfel încât doctrina lor nu se opunea religiei civice și nici manifestărilor sale plastice” (Besançon 7). Viziunea stoică asupra artei și, implicit, asupra imaginii se nuanțase deja în cazul romanilor influențați de stoicism și care se revendicau din știința Academiei. Cicero și Seneca făceau parte de altfel din aristocrația romană care încerca o „conciliere” a lui Platon cu Aristotel, în folosul statutului artistului și al artei, în general. Trecerea figurală a divinului, ca invizibil, în vizibil, premerge teologia icoanei, servește artei imperiale romane și concepției naturii divine a împăratului și e un suport pentru interesul de mai târziu al gândirii renaștentiste italiene față de filosofia greacă antică (am văzut cum s-a petrecut acest lucru în perioada principatului).

„Teologia civilă”, construită pe reformarea religioasă a Greciei chiar de către Homer (conform căruia lumea e populată de oameni „divini” și zei asemănători lor), a continuat să-și găsească o expresie în Hesiod (*Theogonia* 123-25), în Pindar (*Nemeice* VI, 1-7), la Aristotel (în *Etica Nicomahică*) și în operele artiștilor, asimilați, cu timpul, chiar sacerdoților. Pentru că arta *mimēsis*-ului va fi interpretată în cele din urmă ca o perfecționare a tehnicilor iluziei (înțelese aici nu negativ), sfârșitul antichității înregistrează „genurile” artistice drept „forme sacre ale unei tradiții sacre”.<sup>1</sup> În timp, ele vor servi, cu modificări importante, programului prozelitismului religios (Mango 175-92, 290-319 și Bréhier 205-75).

E adevărat și că, pe de altă parte, „teologia ortodoxă a lui Hesiod dă un fundament teologic naturii corporale a zeilor” (Besançon 25). De aici, lumea greacă derivă individualitatea fiecărei entități în cosmosul ordonat și stabil. Împotriva acestei pluralități, în care și-ar avea sorgintea răul, filosofia cetății propune *Unul* perfect, ființa

<sup>1</sup> Vezi Papaioannou, Kostas. *L'Art grèque*. Paris: Mazenod, 1972. 114 (apud Besançon 21).



reunificată, parmenidiană. Din tema acestui principiu cosmic, singurul care trebuie contemplat, se inspiră și Platon, atunci când cere, la rândul său, ca privirea să se îndrepte spre divin, să-l contemple, dar să nu îl reprezinte (*Phaidros*, 247c). Creștinismul imperiului lui Constantin I îi va integra ideea, prin monoteism, dar îi va amenda teoria imaginii cu o nouă teologie, cea a icoanei.

O discuție separată am făcut în relație cu exemplul lui Plotin (sec. III d.Ch.), care, deși este influențat de gândirea lui Parmenide și a lui Platon și este contemporan cu începuturile creștinismului, se situează uneori diferit, și față de unii, și față de ceilalți, după cum am văzut referitor în special la *memoria*. Planul Mântuirii este înlocuit, într-o interpretare de tip ascetic, cu un plan al reîntâlnirii cu *Unul*, prin purificarea și întoarcerea în sine a ființei, acolo unde ea îl (re)găsește pe zeu. Prin contemplația identificatoare, ființa face să coincidă propriul centru cu centrul universului (*Enneade* VI 9,10). „Iluzie” la Plotin este mai curând lumea, nu arta, precum la Platon. Or, arta – adaug, implicit imaginarul, înțeles ca o formă structurată a memoriei, în care se regăsesc imaginile simbolice – reprezintă pentru Plotin chiar punctul de întoarcere către *Unu*, de unde se (re)începe (re)integrarea. Nu însă și o izbândă deplină a cunoașterii divinului, de aceea, fără a critica imaginea așa cum o face Platon, filosoful iudeo-creștin este iconoclast prin scepticismul cu care privește forma însăși, ca fiind incapabilă să rețină frumusețea pură (Besançon 54-61). Grabar merge ceva mai departe și pune în relație reflecțiile asupra imaginii la Plotin și în general neoplatonismul cu tiparul iconografic bizantin de mai târziu, concentrat asupra căutării formelor adecvate, non-realiste, pentru a (con)figura divinul: „elongația membrelor, frontalizarea volumelor, descărnarea figurilor, hieratismul posturilor etc” (33).

Ca și Besançon, Gilbert Durand identifică în contradicțiile din Vechiul Testament cauza situației paradoxale a imaginarului biblic, create de confluența tendințelor iconoclase și a celor non-iconoclase: pe de o parte, interdicția imaginilor din a doua Lege a lui Moise (Exodul 22. 4-6), din Levitic (26. I) și Deuteronom (4. 15-20), iar pe de alta, epifaniile divine, puse la baza iconografiei creștine, precum și

textul din Geneza 1. 26-27 („Apoi Dumnezeu a zis: să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră”). Întâlnirea dintre cele două direcții de interpretare a reprezentării divinului a provocat, cum am subliniat și în capitolul precedent, o conciliere creativă conceptual, realizată de filosofia și de dogma creștină, în baza imaginarului biblic, atât de complex, și a interpretării sale filosofice în iudeo-creștinism.

Numit de Iustin „fiu”, „Domn”, „conducător de oști” (*Dialog cu Trifon* LXI. 1), Christos apare ca fiind generat de principiul divin, *arché* – cum înțelegea și Platon acest din urmă concept, în legătură cu care i-a influențat decisiv pe teologii creștini (Tatakis 30-34); și tot ca la el, „imaginea” divinului este *Lógos*-ul, ca Virtute întrupată (*logiké*), doar că, la iudeo-creștini, aceasta tinde să capete o identitate bine definită, cea chistică.

După enunțarea Crezului de la Niceea (Bitinia), în anul 325, va fi posibilă reprezentarea doctrinară a lui Christos nu numai ca întrupare a divinului, ci și ca om. Aceste două ipostaze, divină și umană, în relația lor cu *arhēiron*, pot fi regăsite în cadrul imaginarului la un nivel paradigmatic, arhetipal, generativ de modele și de tipuri reprezentative.

Fiul, care era Numele Tatălui, devine reprezentarea Tatălui. Cu-vântul „consubstanțial” de la Niceea autorizează, în fapt, toate interpretările iconografice. Teama de idolatrie prin imagine se va estompa așteptând întoarcerea intransigenței: iconoclastia. (Tristan 317)

Asemănarea dintre imaginea terestră a lui Iisus și imaginea celestă a lui Christos – raport consacrat de interpretarea Apostolului Pavel, părintele dogmei creștine – va deveni o temă principală în opera Sfinților Părinți și în iconografie și un reper al relației dintre puterea politică și atotputernicie, dintre basileu și divinitate, în interpretarea lui Eusebiu din Caesarea (Impellizzeri 61-71). Viziunea apostolului se referă și la distincția dintre trup (sub Spirit) și carne, „ca doi poli sau două postulate care se oferă libertății omului cu sau fără ajutorul grației divine” (Besançon 95). În Epistolele Apostolului Pavel

apare chiar mai clar numită legătura dintre om, Adam terestru, tipul condiției umane muritoare, și Christos, Adam celest, modelul viitoarei condiții umane mântuite:

Pentru prima dată se deschide o altă cale pentru ascensiunea spirituală: nu ieșirea din lumea sensibilă în direcția inteligibilului, nu abandonarea corpului și a universului material, ci izbăvirea creației astfel încât creația nouă să fie față de cea veche în raportul în care Christos, Adamul celest înviat din morți, este față de Adamul terestru și față de noi înșine. (Besançon 95)

Apostolul Pavel este continuat de fervoarea cu care Irineu atacă ereziile gnostice, în favoarea reabilitării istoriei Mântuirii și a imaginii; de asemenea, de neo-plotinismul lui Origene, atașat de ideea de model al *Lógos*-ului, în defavoarea imaginii, dar atașat și de ideea de ierarhie cosmică, reglată de liberul arbitru; totodată, de spiritualismul și de neo-platonismul mistic al lui Grigorie din Nyssa (Besançon 96-120 și Tristan 283-318, 355-68).

Una din primele ipostaze, spre exemplu, în care este figurat Iisus Christos, este imaginea filosofului, a prietenului înțelepciunii (tema se va modifica după secolul VI, respectiv după perioada lui Iustinian I), preluată de altfel de la Platon de către Iustin, Clement din Alexandria și Origene, ce țineau de școala catehetică de la Alexandria. Gânditor asupra divinului, filosoful descoperă „o altă dimensiune care să fie după asemănarea divinității” (Tristan 302), ca și libertatea de a cerceta, posibilitatea de a cunoaște cu ajutorul filosofiei și, mai ales, „metoda alegorică a interpretării Evangheliilor” (Tatakis 11).

Acestei școli din Alexandria i-a revenit meritul de a fi propus o schemă emergentă din conceptul de *oikonomía* creștină, ceea ce a făcut posibilă și dezvoltarea interpretărilor ei; în schimb, Școala din Antiohia, căreia i-au aparținut cei mai mulți dintre Părinții Bisericii, căuta mai curând sensul prim sau sensul gramatical al cuvintelor, prin care se putea ajunge la teoria *ne-mistică*. Atenția pentru elementul uman din Evanghelii interesează prea puțin moștenirea teologică bizantină, mai degrabă intuitivă și divinatorie. Bizanțul, subliniază

Tatakis, optează pentru un misticism creștin, în care va găsi toate caracteristicile care îi erau necesare pentru a înțelege, a practica și a susține „ortodoxia” creștină, conform preceptelor conciliare (14).

Discursul post-platonician asupra asemănării este reluat prin Epistolele Sfântului Pavel, care induc în spiritul practicii creștine tema imitației și consacră modelul primit de tradiția apostolică. Or, a urma această linie înseamnă tocmai a face să se întâlnească ideea lui Platon despre divin cu accepciunile din Vechiul Testament acordate înțelepciunii (Ieremia VIII: 9, II Regi XIV: 20, Proverbe V: 21, XI: 3, XXIV: 12, cf. Tristan 486) și cu reformularea sa de către apologeti.

Din acest ansamblu de texte reiese ideea generală că transmiterea în cele două Legăminte este considerată drept vehiculul înțelepciunii, fără de care, potrivit lui Pavel și lui Platon, nu ne putem apropia de asemănarea cu Dumnezeu. Iisus a încredințat această transmitere apostolilor și în special lui Petru și deci Adunării [Ecclesia, n.n.] a cărei temelie el este. ... Din calitate divină, înțelepciunea este o persoană divină. Christos este anunțat în Vechiul Testament sub numele de înțelepciune. Christos este Sophia. (Tristan 303)

Astfel apare la apostolul Pavel și mai apoi în numeroase reprezentări iconografice din lăcașurile creștinismului primar, precum chiar în cele de la Roma – Basilicile Santa Maria Antiqua, San Callisto; pe sarcofagele, astăzi, din Muzeul Laterano; în fresca din catacomba Santi Pietro e Marcellino etc.

Alte două „contaminări” sunt de asemenea interesante pentru discuția de față, de această dată între imaginile sacre din religia antică influențate de cultele orfice (despre care am pomenit anterior, la greci și la împărații romani) și imaginea chistică: este vorba despre ipostaze care se vor regăsi în terminologia politică a „discursului” edilitar al lui Constantin I și în programul său de imagine – Christos-Helios și Christos-Orfeu. Aceste identificări apar și la Clement din Alexandria, și la Hippolit (Moreschini 251-99), urmând textul biblic; ele sunt puse în relație, în tradiția iudeo-creștină, cu mitologia greco-romană (afilierea dintre tipul zeului-păstor și cel apollinic a dat în

iconografie motivul lui „Christos ca tânăr imberb”, alături de reprezentarea „Christos matur cu barbă, Judecător”).

Spuneam însă că sunt cel puțin la fel de importante aceste apropieri pentru imaginarul politic creștin, datorită faptului că însuși

Constantin, înaintea convertirii sale, va subscrie cultului lui *Sol invictus* legat de puterea imperială. Va fi el însuși *Sol invictus* pe medalii. Va fi reprezentat victorios asemenea soarelui în cvadriga sa (apoteoza). (Tristan 308)

Numismatica atestă fidel atât înrudirea dintre figura lui Constantin I, ca divinitate solară, cu ipostaza similară a lui Christos, cât și pe cea a imaginii lui Christos-împărat cu cea a lui Constantin I, basileul creștin (Dagron, *Naissance d'une capitale*; Grabar 226-45). Cum iconografia monedelor, a statuilor și a mozaicurilor sau a frescelor în care ei apar se dezvoltă practic în paralel, se poate vorbi despre doi împărați co-domnitori, la început reprezentați separat, fie șezând pe *cathēdra* (jilț) – sau *trónos* mai târziu –, fie în picioare, unul (împăratul real) ținând lancea, celălalt (divin) ținând crucea greacă (Tristan 349). Tema portretului dublu se va cristaliza însă în timp, cu următoarea scenografie particulară, ce subliniază diferențele de grad și de substanță: Christos-Pantocrator este redat șezând pe jilțul ceresc al Judecății de Apoi, în timp ce împăratul, de-a dreapta sa întotdeauna, precum apostolul Pavel (dar nu ca al 13-lea apostol, cum s-a înscenat depunerea catafalcului lui Constantin I), apare stând în picioare. Ținând crucea (garanție a protecției acordate ccleșiei) sau închinând macheta edificiului religios ridicat sub patronajul său, împăratul își afirmă directă subordonare față de Christos, dar și descendența divină; de asemenea, afirmă acreditarea supremă a puterii pe care o deține, dar și dreptul de judecător terestru intermediar (trăsături reluate în vocabularul politic medieval și în iconografia religioasă ortodoxă și care, în cadrul imaginarului, au o funcție de ordonare a schemei rolurilor puterii).

Cele „două naturi” ale lui Iisus Christos și, respectiv, ale împăratului terestru impun relații simbolice atât de puternice între ei, încât, în ceea ce îl privește pe basileu, puterea sa semi-divină ajunge să-și subordoneze instituția politică (în înțelegerea sa romană, ea era mai importantă decât individul), iar imaginea persoanei sale auguste să se confunde cu funcția sa de autocrat (Dagron, *Empereur* 141-59). Reprezentând puterea universală (superioară așadar oricărei alte puteri terestre), el este așezat nu doar în relație cu împărăția Fiului, ci și cu regalitatea vetero-testamentară a regilor Melchisedec, Saul, David și Solomon; de la ei moștenește, pe lângă atributul sacralității acordate de teoria imperială, și sacerdoțiul – ceea ce dă consistență ideii înseși de „imperiul creștin” (Dagon, *Empereur* 21).

Textele și ritualurile care susțin această interpretare a lui Gilbert Dagron lasă să se înțeleagă un raport de forță între instituția imperială și cea ecclesiastică. Deși nu cu aceeași miză, există cazuri în istoria medievală post-bizantină care așează în opoziție, uneori cu deznodământ tragic, autocratul și patriarhul sau mitropolitul, ce nu încetează să negocieze termenii în care trebuie tradusă în practică teoria puterii creștine și de către cine (în medievalitatea românească, spre exemplu, cazul lui Antim Ivireanul, aflat în conflict cu Constantin Brâncoveanu, este poate cel mai elocvent).

Spre diferență de cazurile creștine „orientale”, instituția clericală occidentală a căutat să tranșeze dreptul la autodeterminare în raport cu instituția basileică încă de la scrisoarea adresată împăratului Anastasius de către papa Gelasio I (în 494). Nucleul ei teoretic este dat de afirmarea separării celor două puteri universale, cea a ecclesiei (*auctoritas*) și cea a instituției imperiale (*potestas*).<sup>1</sup> Între această

<sup>1</sup> Vezi:

Sono due, o imperatore augusto, i sistemi con i quali principalmente è governato il nostro mondo: la sacra autorità (*auctoritas*) dei pontifici e il potere (*potestas*) dei sovrani. Tanto più grave è la responsabilità dei sacerdoti, in quanto nel giudizio divino dovranno rendere ragione anche della salvezza degli stessi sovrani ... (apud Dolcini, „I due poteri universali” 102).

teorie și scrisoarea din 1081 a papei Gregorio VII către episcopul Herman din Metz se proiectează istoria celebrului fals medieval *Constitutum Constantini*, din prima etapă de formare a teoriei politice papale, afirmate prin Schisma din 1054. În *Dictus papae*, compusă cu un lexic juridic de sorginte iustiniană, Gregorio VII subliniază faptul că originea divină a Bisericii romane și a puterii universale a papei e recunoscută de tradiția creștină și e incontestabilă (Dolcini 110-15).

Indiferent de perioadă și de sediul capitalei sale, autocratul a avut datoria, prevăzută și în „oglinzile principelui”, de a remodela în spiritul credinței creștine, dar concret, peisajul social, cultural și spiritual, de a-l reorganiza în rețea, de a trasa o topografie și itinerarii ale puterii; respectarea acestor obligații s-a impus și mai mult în cazul împăraților nevoiți să refacă prestigiul instituției după diverse eșecuri, printre care și cel iconoclast. Datoriile acestea, limitele și sarcinile concrete încă mai constituiau un motiv de înfruntare în timpul Comnenilor, spre exemplu, între o elită clericală constantinopolitană și o oligarhie a aristocrației laice. Oncțiunea „vetero-testamentară” (ceea ce asigura și caracterul de sacerdot al autocratului), invocată după înfrângerea din 1204 și după instaurarea la Constantinopol a pasagerului Imperiu latin, rămâne o chestiune mai mult ritualică – sancțiune în imaginar și în „sistemul semiotic al puterii” (după cum îl numea Le Goff) pentru neajunsurile de imagine provocate în timpul crizei icoanelor, din secolele VIII-IX (Dagron, *Empereur* 26).

În siajul episodului iconoclast (încheiat în anul 843 – perioadă de confruntare oficială între instituția basileică și partida monahală), până la schisma patriarhului Mihail Cerularie (1204) și după aceea, basileul a permis sau chiar a sprijinit extinderea jurisdicției patriarhale asupra creștinismului oriental, fie și în detrimentul propriilor privilegii – pe care le respectau, totuși, imaginea sacră și simbolismul ei. Astfel a încetat epopeea împăratului-preot; au apărut în schimb „religia împăraților” și politicile lor de pietate, care utilizau toate scenografiile religioase, dar care nu mai permiteau în ceremonialul bisericesc afirmarea ascendentului absolut al basileului, acela de „uns al lui Dumnezeu” (Dagron 24). Împăratul bizantin nu și-a mai putut

revendica nici măcar teoretic locul în fruntea ecclesiei, care a devenit în timp tot mai puternică în fața instituției imperiale, dar și a masei de creștini. Pierea în acest fel, după opt secole, vechea moștenire romană, începută de Augustus ca *pontifex maximus*. Ecclesia a reușit în cele din urmă să limiteze rolul spiritual al basileului, încurajându-i acestuia doar comportamentul de apărător creștin și de donator către biserică (atitudine moștenită și manifestă și în cazul mitropoliilor românești).

Gândirea teologică bizantină și în special cea a Sfinților Părinți au dovedit, prin atenția specială acordată retoricii, uneori în defavoarea teoriei, un formalism și chiar un aticism care, pe de o parte, a contribuit la menținerea unei structuri solide a argumentației, pe de alta, la manifestarea unei stereotipii ce a marcat nu doar forma logică a discursului lor, ci și substanța gândirii. Tendința culturii înalte din secolele XII-XV de a schematiza imaginea puterii, dar și de a exagera stilizarea textului scris a fost compensată, din fericire, de un imaginar hagiografic foarte bogat, sursă importantă pentru iconografia religioasă și pentru literatura post-bizantină din țările ortodoxe.

Pentru imaginarul medieval al puterii, formalismul s-a dovedit un factor pozitiv, pentru că a impus o anumită ordine în gândirea creștină militantă, astfel încât au putut fi ușor memorate mesajele oficiale, ajutate de narațiunile exemplare (istorice, dar și hagiografice), de figurile legendare și de modelele culturii populare. Teologia și tradiția populară au constituit pentru imaginarul colectiv rezervorul principal de imagini și de simboluri. Conștiința credinciosului a rămas astfel atentă și sensibilă la apelurile mobilizatoare ale puterii politice.

Pentru a trece din planul teologiei imaginii, divine și imperiale, în cel al imaginarului puterii laice, apoi în cel colectiv, ar mai trebui de asemenea menționat și că forma „etajată” a imaginarului antic s-a regăsit ulterior în schema ierarhiei sacralului creștin.

În afară de imaginarul divinului moștenit din tradiția parmenidiană și reinterpretat pe linia platonismului (aspect discutat anterior), există și alte lucruri comune transmise de la antichitate către creștinism.



Pe de o parte, monstruosul și tenebrele din religia populară, mult influențată și ea de cultele orfice (Besançon 61-66), se regăsesc într-o „înfruntare” directă cu semi-zeii (eroii umanității), la nivele situate în imaginar între celest și teluric, dar și între teluric și sub-pământean. Aceste planuri transversale în ierarhia lumii, în care substanțele se amestecă (divinul și negativul său, demonicul) vor da modelul pentru situarea intercesionară a sfinților-martiri sau a eroilor cavaleri ai creștinismului, a autocraților sanctificați, subordonați totuși, în funcție de dogmă – catolică sau ortodoxă –, divinului, figurii christice și Fecioarei, ea însăși înscrisă într-un viziune mediologică.

Pe de altă parte, localizat în imaginarul popular într-un „dincolo” față de Olimp, dar și față de lumea reală (a vechilor greci), „înfernul” va fi și el moștenit în mare parte de imaginarul creștin, cu caracteristicile și dezvoltările sale antice, la care se vor adăuga, firesc, scara morală a păcatelor, tipologia demonicolui, rafinarea fantezistă a puniției (și, pentru occident, o bună parte a bestiarelor și a proiecțiilor fantastice de proveniență germanică, elemente mitologice „creștinate” și interpretate estetic în cadrul iconografiei gotice).

## II. Imaginarul puterii creștine și imaginea basileului

Curând după anul 330 d.Ch., iconografia bizantină preia și transpune noua teologie politică în forme noi, în mod necesar corelate cu viziunea divinatorie asupra substanței puterii basileice. Constantin I decide ca însemnele majore ale noii credințe oficiale, la nivelul întregului imperiu, să apară în locuri oficiale relevante și cu o puternică valoare simbolică: efigia lui Chistos este montată pe poarta centrală a palatului imperial, dovadă incontestabilă a deciziei autocratului de a recunoaște și de a proteja religia creștină; deasupra chipului chistic este așezată crucea (numită ulterior) „bizantină”, un semn al relației dintre împăratul însuși și divinitate, dat fiind visul său premonitoriu din noaptea de dinaintea înfruntării armate de la Pons Milvius, Roma. Se adaugă hotărârea ca fiecare emisie monetară să reconfirme iconografic puterea delegată a autocratului, chiar de către Iisus însuși (figurile celor doi co-domnitori ai lumii creștine apar alăturate, reprezentare ce va deveni canonică).

Iconografia puterii va renunța cu timpul – mai ales după epoca lui Iustinian I – la realismul expresiei umane și la exaltarea frumuseții fizice, cult moștenit de creștinismul timpuriu din sculptura greacă și din cea romană imperială. Dacă mozaicurile din basilicile Sant’Appollinare Nuovo, San Vitale și Sant’Appollinare in Classe de la Ravenna (realizate în secolul VI) sunt încă tributare artei portretistice romane, ulterior, cele din spațiul oriental al lumii creștine și în special frescele sau icoanele pe lemn vor abandona complet noțiunea de *mimēsis* în spirit aristotelic și vor reinterpretă imaginea mai curând într-un spirit pseudo-platonician, tinzând către o formă unică, *i-reală* și, ca soluție grafică, hieratică și impersonală (după canonul icoanei, transcris de Dionisie din Furna în *Erminiile sale*).

Recuperarea esteticii artei antice se va realiza abia începând cu sfârșitul evului mediu italian, atunci când reprezentările figurale din imaginea religioasă se vor umaniza, mai întâi în frescele lui Cimabue (secolul XIII), apoi mult mai expresiv la discipolul său,

Giotto (la începutul secolului XIV), ulterior la Duccio, Simone Martini și Ambrogio Lorenzetti (cunoscut mai ales datorită programului iconografic cu valoare politică din Palazzo Comunale din Siena), ca, timp de două secole, spre finalul Renașterii, să se ajungă la imaginea atât de naturală a Fecioarei în *Tondo Dodi* (unicul tablou al lui Michelangelo) sau la amplul studiu fiziologic realizat de Leonardo da Vinci pentru redarea caracterelor apostolilor în fresca *Il Cenacolo* (Basilica Santa Maria delle Grazie, Milano).

Spre diferență de occident, partea orientală a vechiului imperiu roman creștinat, numit de critica de specialitate „bizantin”,<sup>1</sup> se desparte cu timpul de Grecia antică (și pentru tot lungul ev mediu), atât în ce privește politicul, cât și imaginea (artistică). Religia civică și populară nu se înfruntase în lumea greacă cu filosofia civilă, ci suportaseră chiar un transfer conceptual, dat fiind că adeseori filosofii îl asimilau pe Zeus cu concepția lor despre divin (diferit doar ca explicație). Spiritul grec și imaginarul său nu ne apar azi scindate, ci mai curând complementare, în ciuda viziunilor politice diferite din cetatea antică sau a distanțelor dintre filosofi, guvernare și comunitate. Constantinopolul integrează în identitatea sa culturală și spirituală o parte importantă din moștenirea intelectuală și estetică a vechii Elade; totuși, viziunea despre corp (divin sau sacralizat), fiind influențată de teologia neo-platoniciană, dă câștig de cauză mai curând reprezentării iconice, în detrimentul celei icastice (fidele realității, cum am discutat anterior). Integrată fără rezerve de ideologia imperială în politicile sale de (auto)reprezentare, această concepție va rupe legătura în cele din urmă (dar târziu, după iconoclastm) cu naturalismul antic și va impune

<sup>1</sup> Pentru respectarea adevărului istoric, imperiul creștin al lui Constantin I, cu capitala stabilită pe ruinele fostului Bizanț păgân, ar trebui să se numească mai curând „constantinopolitan”, mai ales după stabilirea definitivă a reședinței imperiale în orient de către Constantiu II, în detrimentul capitalei occidentale din acel moment. Chiar dacă sintagma „imperiu bizantin” a intrat definitiv în limbajul de specialitate și în cărțile de popularizare, ea nu reprezintă cu adevărat realitatea istorică. Pentru întărirea acestei observații, v. Dagron, *Naissance d'une capitale*.

o grafie simbolică a corporeității christice și a „unsului” său, basileul, radical și în mod deliberat concepută diferențiator (așa cum se vede în imaginile care prefațează de fapt această carte).

Pentru o lungă perioadă însă, chiar în orient lucrurile au stat complet altfel: înainte ca la Constantinopol să fie ridicată statuia sacră a lui Constantin I în vârful Coloanei de porfir, adevăratul *axis mundi* al celei de „a doua regine între orașe”, apoi, spre sfârșitul imperiului roman, capitală unică, se puteau întâlni imagini ale împăratului (statui) în oricare cetate a sa; ele întruchipau divinitatea politică a autocratului (Besançon 67). Realizate încă în manieră realistă, pentru a prelua cât mai fidel trăsăturile împăratului absent, acestea erau, se considera, locuite de o *persona*, cu sensul de substitut, de aceea și primeau onorurile în locul modelului lor. Statuia lui Constantin I era practic tot ce mai putea susține funcția desemnată de cuvântul *imaginarius*, din latina târzie imperială; și nu în forma lui gramaticală discutată în capitolul dedicat ceremonialului funerar (cea de adjectiv, din expresia *funus imaginarium*), ci în sensul în care atesta că împăratul nu e absent dintre cei vii, că el deține puterea și că, în mod simbolic, așadar la fel de relevant, stă în locul lui „imaginea” sa cvasi-identică.

Înainte de aceste lucruri, petrecute la începuturile imperiului creștin, interpretarea romană dată naturii divine a împăratului a cunoscut ea însăși mai multe faze, la început mai nuanțate și mai prudente decât la Constantinopol. Augustus a urmat calea ideologică și cultul imperial al lui Alexandru Macedon, modelul de autocrat și reformator politic din estul european, dar, cum am subliniat deja, a urmat și gândirea morală a stoicilor. Urmașii lui Augustus însă au renunțat la viziunea moderată asupra autocrației și au impus treptat cultul nedisimulat al naturii lor divine, până acolo încât s-a născut o adevărată teologie imperială, copleșitoare retoric, imagistic și simbolic și așezată direct sub semnul și auspiciile zeului-soare.

Vocabularul puterii imperiale primește prin această interpretare romană târzie un nou lexic, un complicat ritual militar și civil al consacrării triumfului, cu o ideologie, în schimb, mai puțin schematică, dar cu un arsenal scenografic la scară urbană impresionant

(așa cum am discutat pe larg anterior); toate acestea vor fi preluate de instituția basileică și vor fi transmise imperiului creștin, printr-o amplă reformulare conceptuală. Constantin I, el însuși *divus*, provoacă în mod aproape automat o reduplicare a imaginarii politic antic, din moment ce preia modelul instituțiilor romane în cetatea sa din orient. Casa basileică îi impune însă ca fundament imaginarii noua teologie a puterii creștine, și nu doar prin edictul de la Milano, ci și prin cadrul general de organizare a instituției patriarhatului, stabilit mai târziu la Conciliul ecumenic din 381.

Viziunea asupra puterii suportă o mutație esențială: relația dintre divin și uman nu mai este doar cea dintre o *Idee*, binele, și imaginea ei, ca la Platon, și nici nu mai este impusă prin voință imperială, ca la Roma, ci se trans-substanțiază în însăși persoana împăratului, *basilēus*, zeul terestru delegat (instituțional) de cel transcendent;

... este, după autorii de panegirice, demiurgul platonician [meșteșugarul divin, n.n.] care răspândește asupra lumii legile pe care le contemplă în modelul divin. (Besançon 69).

Puterea sa divină îi este dată pentru a transfera în realitatea teritorial-administrativă a imperiului creștin planul de organizare a bisericii lui Christos, înțeles ca forma instituțională pe care o ia trupul său mistic. Logica monoteistă a acestui proiect al istoriei lineare, care are ca *télos* obținerea iertării și a mântuirii,

... este în consonanță cu teologia lui Plotin: Unul, Zeul transcendent, Gândirea, Zeul mediator, Sufletul, care răspândește divinul la toate nivelurile realității. Ea este în consonanță și cu teologia creștină a lui Origen și Eusebius din Caesarea: Dumnezeu Tatăl transcendent, Logosul care creează și conduce lumea prin Spirit. (Besançon 69)

Ca urmare a acestei decantări definitive, în imperiul condus de la Constantinopol după impunerea religiei oficiale, pentru o lungă perioadă de timp, până mult după criza iconoclastă (spre schisma din

1054), *imperium* nu va mai putea fi separat de *sacerdotium*; cu atât mai mult cu cât consolidarea instituțiilor noului stat are loc chiar în interiorul secolului IV, prin Constantiu II, iar peste nici două secole, așezarea instituției clericale sub jurisdicția imperială este rescrisă de Iustinian I.

Ce anume a provocat o atitudine atât de ofensivă, de instituire a puterii imperiale absolute și a unui complicat program politic, ideologic și juridic – ceremonialul era oricum complex, în linie romană –, de sanctificare a împăratului și a drepturilor sale asupra imperiului? Arianismul nuanțat al lui Eusebiu din Caesarea, se consideră, a reprezentat impulsul ideologic pentru crearea portretului ideal de împărat creștin (în panegiricul dedicat lui Constantin I). Religia a oferit și ea tot suportul, pentru că „le pouvoir de fait ne devient pouvoir de droit qu'en se sacralisant” (Dagron, *Empereur* 17). Orientul creștin, în baza dogmei sale, a rămas credincios în toată istoria Constantinopolului ideii că fiecare manifestare a puterii basileice este o teofanie (cu atât mai mult la împărații militari iconoclaști). Vaticanul a avut însă o altă viziune, manifestată oficial în secolele VIII-IX, apoi, cum am văzut, și în scrisoarea papei Gelasio I – ceea ce a condus mai întâi la schisma politică, apoi la cea religioasă definitivă și la diferențele fundamentale de mentalitate, cu consecințe majore asupra culturilor și asupra imaginariilor din apusul și din răsăritul continentului, implicit asupra istoriei europene în ansamblu.

Imaginarul puterii creștine a depășit ca amploare și funcție persuasivă eficiența ceea ce antichitatea a proiectat în mentalul colectiv. Pe de o parte, pentru că s-a reconfigurat în baza unei noi și puternice relații, între teoria puterii (instituționale și spirituale) și credințele comunităților care se confruntau cu o nouă religie, generalizată prin voința împăratului lor roman. Vechea filosofie greacă a fost umbrită de noua teologie și absorbită parțial de ea, dar într-un vocabular cu o amplitudine ideatică și semantică diferită; mitologiile și ritualurile păgâne, dislocate în timp din matricea lor, au generat în culturile populare noi figuri și practici, ce s-au regăsit în imaginarul creștin – spre exemplu, în reprezentarea infernului. Pe de altă parte,

din funcția ritualică pe care o denumea în ceremoniile funerare romane sau în cele militare, imaginarul a păstrat rolul de a „purta” imaginea memorată a trecutului legitimant, pentru a-i ține locul în absență. Ceea ce i s-a adăugat în noua sa ipostază, de „oglinză” a existenței și a identității comunității medievale, a fost capacitatea de a genera răspunsuri în cheie creștină, pe de o parte, la provocările realității, pe de alta, la nevoia credincioșilor de o lume *i-reală*, ca alternativă a lumii concrete. Din amplul bazin semantic în care s-au dezvoltat mai multe noțiuni înrudite cu el – discutate într-un capitol anterior: memorie, istorie, povestire –, dar și în baza practicilor ritualice, imaginarul colectiv, în trecerea de la lumea greco-romană la cea creștină, a preluat mimetic chipul puterii, a devenit un *funus imaginarium* al ei. Așa a ajuns să reprezinte laolaltă spiritualitate și ideologie politică, prin noi simboluri, coduri, imagini și narațiuni exemplare, printr-o „semiotică a puterii”, reinvestită valoric.

În procesul de adaptare a discursului puterii la spiritualitatea creștină s-au îmbinat așteptările unei religii populare deconcertate de crizele pe care imperiul le traversa, mai ales prin afirmarea puterii provinciilor orientale, creștinate neoficial, și dorința reală a instituției imperiale de a se restructura, dar fără dislocări și impact armat. Or, crearea „celeia de a doua Rome” s-a dovedit a fi fost făcută după un plan pragmatic al împăratului și, în scurt timp, al senatului său constantinopolitan (care a căpătat conștiință de sine prin asumarea responsabilităților, dar și prin beneficiile create): acela de a contracara dorința de (relativă) autonomie a diocезelor din estul imperiului, în special a celor mai puternice orașe, Alexandria și Antiohia.

Aproape inevitabil, pentru că a reușit în est, planul politic a dus la pierderea vestului chiar din timpul lui Constantin I, împăratul puțin iubit de romani, tocmai pentru că i-a abandonat pentru tot restul vieții sale în favoarea propriului oraș de pe malul Bosforului. Roma pierde nu doar primatul simbolic, prin simplul fapt că este copiată, ci și însemnele de capitală – conform lui Ioan Malalas (cronicar din secolul VI, preocupat de geneza orașului, în raport cu vechea capitală imperială); el menționează etapele și modalitățile de constituire a

Constantinopolului, după model roman, și chiar aducerea aici a celor mai importante simboluri imperiale. Nu în ultimul rând, îl pierde definitiv chiar pe împărat. La Constantinopol, tânăra aristocrație nu pune probleme majore ca la Roma; cetatea era confortabilă pentru deplasările în teritorii; devine confortabilă și pentru administrație (se construiesc aici toate instituțiile necesare pentru exercitarea puterii imperiale – Senatul, forumul, palatul imperial, Hipodromul –, precum și pentru menținerea fastului ceremonial). Literatura bizantină și-a îndeplinit la rândul ei rolul de a crea imaginea mitică a cetății orientale după modelul binecunoscut: reconstruit în baza unui plan urbanistic ce acoperea șapte coline, vechiul Bizanț devenea o duplicare a Romei, cu o corecție decisivă: înlocuirea templelor ei cu lăcașuri creștine de cult.

Literatura istoriografică și cea encomiastică au redat și au susținut când a fost cazul programul edilitar, astfel încât, de la Eusebiu din Caesarea, Sozomen, Filostorgius, până la Ioan Malalas și la Procopiu din Caesarea<sup>1</sup> se definitivează marea istorie a fondării cetății oriental-creștine, „cetate-regină”. Mișcarea de *translatio* realizată de Constantiu II, prin decretul stabilirii reședinței permanente a împăratului la Constantinopol în defavoarea capitalei administrative din acel moment, Milano, și a celei simbolice, Roma, și prin instituirea cultului imaginii sanctificate a basileului, a fost completată de politica celui de-al doilea mare întemeietor al creștinismului, Theodosiu I. Cultul creștin al lui Constantin I, ca figură de înaintemergător față de orice alt monarh creștin, de reprezentant și de înfăptuitor al voinței divine, se definitivează de fapt abia în secolul V. Deși până la încheierea domniei lui Theodosiu II (450) și până la Conciliul de la Calcedon (451), „vocile” casei imperiale, istoricii și oratorii angajați în slujba ei au recunoscut laolaltă primatul simbolic al Romei în fața Constantinopolului, s-a văzut ulterior că cele două orașe au avut drept aproape egal de reprezentare; Constantinopolul chiar mai

<sup>1</sup> O analiză comparativă a lucrărilor de istoriografie urbană am dezvoltat într-un studiu dedicat imaginii orașului Constantinopol în literatura bizantină din secolul VI. Vezi Mesina, „Războiul celor două Rome”.



mult în practică, până spre 1054. Occidentul avea să-și ia revanșa mai târziu prin efemerul „imperiu latin” (secolul XIII), când cruciații au devastat vechiul Bizanț, cu toate că îi erau aliați contra otomanilor.

Imaginarul politic se amestecă, de la sfârșitul secolului IV, cu cel religios, chiar prin miturile fondatoare ale imperiului creștin și prin arhetipul urban al Bizanțului creștinat. Noul conținut ideologic a exploatat persuasiv atât vizionarismul „salvator”, cât și simbolismul întemeierii, combinând moștenirea elenistică și cea romană, pentru a obține un set de valori generale, necesare noii regalități universale, creștine, dar și davidice. Constantin I preia ceremonialul de curte de la Dioclețian, adaptează ideologia imperială, asimilează zeitățile locale grecești, cumulează celebrul cult al soarelui cu figura plină de umanitate a lui Christos, îl „dublează” pe acesta, mai întâi ca vicar al său, înconjurat de figuri celeste; această politică de sacralizare a imaginii autocratului, în special pentru primul împărat creștin, va duce mai târziu chiar la pretenția de substituit a figurii christice (cum lasă să se întrevadă și perioada iconoclastă).

Noțiunea complexă „rege-preot” este prezentă în Cărțile Sfinte și reprezentată de numele-reper ale credinței vetero-testamentare. La întemeierea statului creștin, *basilëia* orientală (imperiul) și *hiérosynè* (sacerdoțiul) au fost cu mult mai bogate în semnificații și mai bine încadrate politic în partea orientală decât în occident. Îmbinarea lor s-a bazat pe simbolismul „însemnelor” puterii, pe ritualul sacru al „întâlnirii” autocratului cu cel mai înalt cleric al său – precum Moise cu fratele său, Aaron – la intrarea în noul templu, biserica (ceremonial transmis și practicat în lumea post-bizantină ortodoxă). Scenariile și spectacolul fastuos, în care se reprezentau alături puterea laică și puterea spirituală, au lăsat în imaginarul colectiv o amprentă atât de puternică, încât au dislocat amintirea vechilor ritualuri păgâne și a ceremonialurilor desfășurate separat, cu semnificații și cu scopuri bine delimitate unele de altele. Victoria asupra morții, indiferent cum se ajunge la ea, e celebrată laolaltă, fie în timpul liturghiei, fie în timpul marșului triumfal din capitală al armatelor imperiului creștin. Figura centrală a puterii, pentru ambele instituții care o organizează și

o exercită, laică sau spirituală, este cea a basileului unic, pentru care vor fi clădite o teocrație dedicată lui și o lume nouă.

Constantinopolul, străbătut de multiplele crize care, în cele din urmă, i-au decantat identitatea politică și rolul de sediu central al „unicului” imperiu creștin, ajunge, după secolul VIII, la o „regalitate sacerdotală” decadentă. Treptat, înspre marea schismă din 1054 (așa cum am subliniat deja), Roma reia, în cadrul teologiei catolice și al politicilor papalității, prin opoziție față de orientul ortodox, teoria vetero-testamentară a „sacerdoțiului regal” (o veche preocupare, încă de la Sfântul Augustin). Practic, cauzele majore ale faliei dintre *pars occidentalis* și *pars orientalis*, ale decantării a două tipuri de cultură și de civilizație – deși creștine, atât de diferite –, rămân înfruntările dintre sistemele lor politice și dintre viziunile lor teologice. Sau, altfel spus (după Gilbert Dagron), cele două cauze pot fi reduse la una singură, pentru că puterea laică și cea religioasă au interferat permanent, și în perioada bizantină, și în cea medievală post-bizantină (în orient).

Creștinismul va avea în occident o traiectorie diferită de cea inițială și practică peste un mileniu în lumea ortodoxă. În cazul iudaismului și al islamismului, religii care își construiesc mesajul pe baza unui sincronism total între revelația religioasă și organizarea politică a comunității, orice încercare de a ține Statul delimitat de Biserică este în continuare lipsită de sorți de izbândă (Durand, *L’immaginario* 10). În schimb, occidentul catolic extrage din înfruntarea politică, în principal cu Constantinopolul și cu imperiul aflat sub influența sa, suficientă forță și puternice motivații pentru a-și proclama autonomia, sub forma unui nou model de exercitare a puterii; scindarea a avut oricum loc pe fundalul vechii rupturi, dintre vechile instituții romane și împăratul lor, care a optat însă pentru orient. Dacă anul 324, prin decizia de reconstrucție a Bizanțului, este considerat în literatura actuală de specialitate momentul declanșator al seriei schismelor imperiale, trebuie amintit și faptul că înfruntarea orient-occident a luat ulterior o amplitudine politică și spirituală incontrollabilă, pentru că a implicat noile puteri din Europa și granițele

tot mai mobile și mai „ambicioase”, începând cu apariția regatelor romano-germanice.

Falia a fost creată de polemica ideologică, fundamentală, în jurul primatului religios, afirmată de instituțiile constantinopolitane și de biserica răsăriteană în relația lor cu cea apuseană, apărătoarea teoriei a „două puteri” necesare (Dagron, *Empereur* 18). Dacă atitudinile schismatice sunt asumate de papalitate în urma politicii intervenționiste imperiale (lui Constantin I și lui Iustinian I li se pot adăuga mulți alții, în special din perioada iconoclastă), nici acțiunile ei permanente, de blocare a amestecului puterii laice în afacerile interne ale Bisericii, nu sunt, la rândul lor, atât de clare și de neinteresate politic (Dagron, *Empereur* 27).

Practic, teoria politică imperială, deși se va modifica ea însăși în decursul primului mileniu creștin, va determina, începând cu epoca lui Iustinian I, despărțirea definitivă de instituțiile lumii romane: închiderea Școlii de filosofie de la Atena, în secolul VI, coincide cu modificarea fundamentală a dreptului roman, care devine dreptul bizantin, precum și cu desființarea celor mai importante foruri decizionale publice preluate din modelul politic roman, Senatul și Hipodromul. În timpul aceluiași basileu, partea orientală a imperiului afirmă radical trecerea completă la creștinism; tot în secolul VI, ceea ce astăzi considerăm a fi fost imaginarul puterii creștine începe să se afirme tot mai bine conturat și mai complex, dar și mai diferit de cel post-roman. În timpul cruciadelor, vor lupta alături, dar se vor și înfrunta, nu doar două Europe creștine, ci și două tipuri diferite de sisteme politice.

Despărțirea imperiului bizantin de provinciile sale apusene, coordonate spiritual de vicariatul papal de la Roma – inițial, doar o delegație locală a patriarhiei orientale –, pornește ca proces istoric și spiritual din secolele VI-VII și este urmată, curând, de disputa în jurul imaginii lui Christos (o polemică dogmatică, dar cu motivație în primul rând politică, după cum subliniază literatura de specialitate).

Centrul puterii bizantine, sub pretextul competiției cu Islamul iconoclast, condamnă și refuză imaginile religioase, intermitent, în

două etape succesive (730-80 și 813-43), ascunzând de fapt o profundă sciziune internă, o criză politică și instituțională, care privea, în fond, înțelesul acordat puterii, dar, implicit, și manifestărilor ei publice, inclusiv prin intermediul imaginii (Mondzain 13).

Iconodulii, reprezentați dogmatic de către Ioan Damaschinul, apărau o teologie „vizuală”, inteligibilă prin medierea limbajului figural, care poate traduce divinitatea inaccesibilă altcumva simțurilor. Tradiția la care s-a făcut apel a fost din nou cea a idealismului neoplatonic; icoana, al cărei prototip a fost imaginea lui Dumnezeu întrupată și astfel vizibilă, este de fapt o imagine vie, proiectată și reproducă pe vâlul cu care Sfânta Veronica i-a șters fața lui Iisus. Pornindu-se de la venerarea figurii christice, concretizare a sacralității divine, se va ajunge, prin raționamentul similiudinii, la venerarea și a altor imagini, ale celorlalte personaje sau ale unor ipostazieri sacre (*Théotokos*, Fecioara Orantă, Sfântul Ioan Botezătorul, Răstignirea etc.).

Venerarea, ca act religios, era pregătită dogmatic încă din secolele precedente (Tristan 318-28, 331-39, 410-21). Paralel cu puternicul curent iconoclast raționalist, se deschide în creștinism era unei noi estetici a imaginii sacre, pe care arta bizantină o va continua și o va rafina timp de alte câteva secole după Marea Schismă. Se va ajunge la forme variate de idolatrie, prin mariolatrică, cultul moaștelor, cultul pluralizat al virtuților sacre, care, în timp, dau credinței – și venerării, până la urmă –, un caracter mai degradat „politeist”, în comparație cu monoteismul rigid derivat din ebraism și din filosofia platoniciană. Totodată, această viziune va genera o pluralitate de teme și motive iconografice, care au dus în occident la transformarea totală a canonului bizantin într-o artă religioasă dinamică, „umanizată”, creatoare; implicit, a dus la mutații majore în câmpul imaginarii.

Prin rezistența teologică iconodulă din occidentul catolic, se opune tradiției antice iconoclaste, dar și monoteismului ebraic, una din cele mai coerente și mai puternice reabilitări a imaginii divinului, dar se realizează totodată și o reconfigurare a structurilor imaginarii medieval.

### III. *Oikonomía* creștină

În timpul celor două crize religioase (dar și politice), iconoclasmul și isihasmul, s-au aflat în centrul dezbaterii atât problema imaginii naturale, cât și gestiunea destinului imaginii „artificiale”; implicit, conceptele *eikōn* și *oikonomía* – cu relevanța lor, deja subliniată, pentru imaginarul medieval de inspirație bizantină. Cel puțin trei aspecte sunt implicate aici: unul filosofic, unul dogmatic și al treilea politic-instituțional, toate aflate în relație cu discursul oficial al puterii adresat comunității creștine, indiferent în ce formă.

*Oikonomía* nu constituie însă doar obiectul discursului creștin din timpul crizei iconoclaste, pentru că problematica sa, intelectuală, spirituală, dar și politică ține, încă de la fondarea imperiului, de edificiul conceptual al relației dintre împărat și sacerdot. De-a lungul istoriei, *oikonomía* teoretică (abordarea de ordin filosofic a imaginii divinului) și cea iconică (teologia imaginii artificiale a divinului, respectiv a icoanei) au fost teme predilecte de discuție în confruntările pentru hegemonie simbolică (și nu doar) în imperiul bizantin.

Mai mult chiar, termenul *oikonomia* se regăsește și în vocabularul filosofic al politicii la Aristotel și la autorii clasici, cu sensul său administrativ, corelat cu noțiunile de „utilitate” și „bine” (public și individual), dar și cu sensul de „gestiune politică”.

Sfinții Părinții s-au inspirat la rândul lor, în cazul acestui concept, din analizele filosofiei practice, care definesc de asemenea *oikonomía* drept ansamblul mijloacelor prin care se poate ajunge la armonia funcțională și la finalitatea organică. Doar că, în interpretarea creștină, termenul este atribuit naturii providențiale și planului Întrupării, ca și adaptării mijloacelor la scopuri, subsumate aceleiași dogme creștine; nu cu abandonarea, însă, a justiției divine, fără de care *oikonomía* ar (re)deveni o noțiune cinică și relativă.

Polisemia termenului în literatura patristică este relevantă mai ales de procesele de „istoricizare” a divinului, prin diseminarea sa în umanitatea creștină, dar și de planul de guvernare (transmis în lumea pre- și post-bizantină și reflectat în imaginarul politic al comunității

medievale). Temporalitatea ajunge să fie înțeleasă ca manifestarea istorică și imanentă a modelului divin, etern și transcendental. *Oikonomía* a permis formularea laolaltă a unității și a pluralității divinului, mai întâi prin doctrina Treimii și prin cea christologică (reluată în teologia isihastă), apoi, la alt nivel, prin imaginarul hagiografic ortodox. Finalitatea acestei operații teologice de multiplicare a naturii divine a impus și elaborarea unui plan considerat a fi de inspirație divină, cu scopul de a gestiona și de a gira ființa adamică, pentru a-i asigura salvarea. *Oikonomía* devine astfel o noțiune solidară cu destinul uman, pentru a cărei organizare, în vederea împlinirii promisiunii christice, folosește toate mijloacele discursive (text, imagine, ritual) și instituționale.

Este evidentă diferența ce rezidă în textele patristice dintre teologie și *oikonomía*, mai exact diferența dintre discursul care vorbește despre divin și discursul care se situează chiar în planul de gestionare a imaginii divinului. Teologia așează umanul într-un raport de discontinuitate față de sacru, în timp ce *oikonomía* este chiar traducerea în practică a relației divinitate–Christos–uman (amintim triada discutată anterior în legătură cu filosofia lui Platon), printr-o reinterpretare spirituală dată Treimii. *Oikonomía* este însuși conceptul de relație din cadrul acesteia, dar și din gestiunea divină și providențială a lumii vizibile; totodată, este și știința de a enunța doctrinal acest lucru. Ea stă așadar la baza alcătuirii planului de inspirație divină, al unei singure voințe, care se manifestă însă plural, atât prin ipostazele sale sfinte, cât și prin relația dintre Christos, autocrat și ecclesie.

Cercetătoare a surselor bizantine ale imaginarii creștin, Marie-José Mondzain exemplifică aceste observații prin trimiterea la *oikonomía* trinitară comentată în scrierile lui Hippolit, Tertulian, Sfântul Augustin și Vasile din Caesarea, continuând apoi cu *oikonomía* christologică, la Chiril din Alexandria, Irineu și în Epistolele către Efesieni ale apostolului Pavel.

Planul *oikonomic* include două aspecte ale similitudinii, cel natural și absolut și cel relativ sau asemănarea formală. Pentru

doctrina christologică, în această linie, *oikonomía* devine un concept major al gândirii similitudinii: pe baza teologiei doctrinale a trinității, ea rămâne fidelă ideii de distribuție a divinului și de gestionare a acestui plan în istorie, pentru întreaga lume creștină. Christos este imaginea naturală a divinului, este relația însăși, pură, cu principiul generator, este unirea dintre etern și trupul muritor, de aceea el dă și sensul deplin al planului mântuirii creștine (Mondzain 51).

Rezultatul acestei viziuni, inspirate, iată, nu direct de filosofia platoniciană, ci parcă mai curând de Aristotel și de filosofia sa practică, este încercarea de „iconicizare” a divinului, *oikónómos*, gestionarul absolut al creației. *Prónoia* (providență), pe care o dirijează acest administrator suprem, trebuie să lase totuși pentru ființa liberă un câmp deschis de manifestare. Acesta ar fi spațiul naturii și al frumuseții, al armoniei și al glorificării divinului, care constituie chiar spectacolul lumii înseși, complex și contradictoriu (cum crede Ioan Chrisostomos). Creația întregă devine oglinda enigmatică a celui care a creat-o, care ascunde misterul procesului în sine și al substanței ei și care nu lasă ca nimic altceva să organizeze vizibilul, în afară de un ecran doctrinal (rezultatul procesului de creație). Trecerea însă de la mister (imaginea naturală) la enigmă (imaginea iconică) ajută teologia să se raporteze cu mai mult curaj la divin și să reazeze bazele dogmei, adaptate astfel încât să reziste la presiunile istoriei lumii creștine.

*Oikonomía* se reflectă în imaginarul colectiv al societății post-bizantine medievale ca plan al puterii, de administrare a imaginii diseminate a divinului, dar și a bunurilor simbolice și a celor materiale; ea este în același timp și o strategie de gestionare a situațiilor istorice reale, pentru depășirea mai ușoară a crizelor spirituale colective și pentru obținerea unor soluții care să-i asigure comunității drumul către mântuirea mult visată.

Faptul că puterea avea drepturi neîngrădite de reprezentare a imaginii divinului îi acorda și privilegiul de a organiza și de a controla absolut toate semnele și formele vizibile ale sacralului (drept clamat și astăzi de ecclesie). Pentru aceasta, instituțiile constantinopolitane au stabilit dogmatic un canon simplist, ușor de memorat vizual (doar

câteva modele iconografice) și impersonal (transcendent), care nu privea însă numai imaginea divinului, ci și imaginea singulară a autocratului alături de cea a lui Christos – inducându-se astfel ideea naturii sacre a basileului. Tiparul bizantin se regăsește în tot evul mediu, atât în orient, cât și în occident: împărații sunt redați în prezența suitelor lor (precum Iustinian I, în Basilica San Vitale, Ravenna, secolul VI), a Fecioarei, ca intercesor (Leon VI, în Hagia Sophia, Istanbul, secolele IX-X) sau doar a lui Iisus (Constantin I și Iustinian I, tot aici, secolul X, dar și, mai târziu, Ruggero II, în Sancta Maria dell' Ammiraglio „La Martorana”, Palermo, secolul XII). Aceste ipostaze privilegiate l-au situat pe împărat într-o poziție inatacabilă, superioară, și față de eclezie („corpul matern”, în raport cu substanța divină a autocrației, masculină), și față de puternicele aristocrații locale. Preeminența de substanță și cea de grad i-au asigurat dreptul de a conduce și de a stabili politica imperiului de unul singur, influențând astfel în mod decisiv istoria statului; la fel, imaginarul colectiv creștin.

Dincolo de aspectele cu relevanță teologică, criza iconoclastă s-a suprapus unei convulsii instituționale, care, în timp, s-a dovedit a fi și o problemă severă de politică religioasă: în plan extern, între Constantinopol și Roma; în plan intern, între puterea basileică și cea monahală. „Prețul” final plătit monahului de către monarh a constat în penitența pe care acesta a trebuit să o facă public după anul 843; s-a adăugat o pierdere semnificativă de prestigiu local, de putere oikonomică în raport cu imperiul, dar și de autoritate în raport cu Vaticanul. Confruntarea în sine și reclusiunea imaginii sacre au avut așadar urmări importante pentru comunitățile de creștini și pentru imaginarul lor colectiv. Instituțiile nu au putut rămâne indiferente la consecințele riscante; scrierile teologice ulterioare și întregul efort de persuasiune, ceremonialul religios, scenografia sa, toate mărturisesc o atenție specială acordată refacerii imaginii lor publice și a relației dintre ele, necesare, dar, cum se știe, în continuare dificile.

Iconoclasmul bizantin și, mai târziu, reforma spirituală isihastă se dovedesc așadar a fi fost ghidate în abordarea exegeticii biblice și a surselor evanghelice nu doar de spiritul purist al unor elite.



Ascunse de interfața polemicii de ordin dogmatic, s-au confruntat în fundal și programe politice, și nu întâmplător, pentru că ambele mișcări teologice au fost provocate de fapt de instituțiile puterii: în primul caz, prin încercarea de substituie a prestigiului imaginii christice cu cel al împăratului iconoclast; în al doilea, prin încercarea de a uni bisericele creștine, pentru ca imperiul bizantin amenințat militar la granițele sale orientale să fie salvat de către Europa occidentală. Blocarea negocierii cu papalitatea și anularea sprijinului armat promis basileului și patriarhului au fost impuse în cele din urmă de partida anti-unionistă, care a avut câștig de cauză în secolul XIV și s-a impus definitiv prin „glorificarea” liderului său, Grigorie Palamas.

Dacă, pe de o parte, consecvența partidei monahale ortodoxe în interpretarea Treimii a desăvârșit teologia estului european (într-un cadru instituțional și doctrinal pe care aceasta nu îl va mai avea niciodată la dispoziție după 1453), pe de altă parte, catolicismul a căutat să profite de situația militară și teritorială tot mai fragilă a Constantinopolului, în favoarea politicilor sale de prozelitism. Un alt paradox istoric, așadar, în relația dintre cele două „Rome”. Isihasmul, deși a dorit să sprijine atât puterea imperială în refacerea valorilor mobilizatoare ale imperiului, cât și renașterea culturală paleologică, de ținută europeană, a adâncit de fapt falia dogmatică dintre orient și occident, dar și eșecul diplomatic și politico-militar, pecetluind fără voie dezastrul din secolul XV. Politica lui Constantin I și a urmașilor săi, bine intenționată pentru imperiu, duse, în urmă cu un mileniu, la „uitarea” Romei. Roma, la rândul ei, avea „să uite” Bizanțul.

Ruptura din secolul VIII fusese însă provocată de alianțe complet diferite. Pentru că în timpul crizei icoanelor, partida monahală a avut ca scop principal menținerea oikonomiei imaginii christice, în defavoarea iconoclasmului imperial, Vaticanul, aliat cu ea, a căutat să adauge la miza teologică a conciliilor răsăritene și una politică: emanciparea de instituțiile constantinopolitane. Totuși, cum puterea spirituală și cea temporală au fost permanent menținute în capitala orientală într-o unitate politică și de doctrină pe care se baza

însuși statul creștin, a avut câștig de cauză în cele din urmă ceea ce susținea un plan instituțional comun, și nu disocierea lor.

Nu numai aceste aspecte au constituit miza înfruntării, ci și raportul dintre simbolic și real, ca și cel dintre imaginar și perceptibil. Textele iconodule au pus la baza demonstrației teologice echivalarea mesajului evanghelic cu cel iconic (vizibil), indiscutabilă în cadrul credinței unificatoare și respectată de toate „partidele” aflate în conflict. Înainte de patriarhul Nichifor, atât de polemic în scrierile sale, intuiția relației fundamentale dintre imaginea naturală, destinul imaginii artificiale (icoana) și realitatea corporală a lumii creștine se regăsește la Sfinții Părinți. Imaginea și icoana se aflau în inima oricărei meditații asupra ființei și a aparenței, a vederii și a credinței, cu implicații concrete și pentru exercițiul puterii și al politicului în spațiul public. Dacă Ioan Damaschinul și Theodor Studitul s-au situat mai aproape de conținutul dogmatic al acestei tradiții, Nichifor, în schimb, a vizat un mod de guvernare și o gândire creștină cu finalitate practică, bazată pe înțelegerea și pe acceptarea reprezentării naturii christice, ca și pe guvernarea în numele acestui acord. Confruntarea dintre ierarh și împărat nu s-a rezumat așadar la christologia ortodoxă, ci a vizat și filosofia puterii într-un stat creștin, precum și politicile lui.

Criza iconoclastă a fost și una legată de ceea ce fondează simbolic și practic autoritatea. E adevărat că polemica dintre iconoclaști și iconoduli s-a purtat în jurul unor noțiuni fundamentale pentru tradiția ortodoxă, transferate apoi către lumea post-bizantină, dar unele dintre ele aveau și o foarte mare relevanță politică și pragmatică. Dezbaterile au vizat deopotrivă: pe versantul teologic, relația divin-icoană, asemănarea, trăsăturile chipului și ale vocii divine, transfigurarea formei; pe versantul politic, pedagogia, strategia de apropiere și de guvernare a unui teritoriu locuit de creștini respectuoși față de icoana divinului. Acești versanți constituie împreună și la ora actuală câmpul operațional al conceptului de *oikonomía*, respectiv controlarea de către corpul ecclesial a fenomenului imaginii religioase și al credinței ortodoxe, cu beneficii încă, uneori, și pentru autoritatea laică.

Studiul istoric al circumstanțelor economice, sociale și militare i-a condus adesea pe comentatori la ipoteza conform căreia polemica în jurul icoanei nu a fost decât un pretext și că realitatea a fost cu totul alta – fie că se referă la politicile instituționale (lupta puterilor centrale cu partida monahală), fie la politicile de stat privind reîntărirea imperiului la granițe, redresarea financiară, militarizarea și recentralizarea puterii sau chiar influența provinciilor orientale și a culturilor aniconice asupra casei basileice. O abordare opusă este cea care vede în loc de o criză politică una strict filosofică, legată de iconicitatea imaginii. Teoria este de asemenea interesantă pentru cercetarea de față, cu condiția ca această iconicitate să fie văzută în termenii relației sale cu procesul de simbolizare, implicit cu efectele pe care le-a creat pentru manifestarea și pentru reflectarea în imaginarul colectiv a politicului creștin (un set de valori și scopuri comune, fundamentale pentru organizarea imperiului).

Teologia icoanei (altfel spus: filosofia creștină a imaginii) ajunge în timpul iconoclasului, pentru prima oară în gândirea monoteistă, la rădăcina vetero-testamentară a interdicțiilor dogmatice; acest lucru se petrece după ce iudeo-creștinismul depășește anumite dificultăți moștenite din gândirea greacă și din speculațiile de ordin ontologic asupra opiniei (*dóxa*), *mímēsis*-ului și fenomenului (*noūmen*). Cum această filosofie pornește din Grecia antică și din meditația „elinilor” asupra ființei și asupra limbajului, creștinismul bizantin, care le-a prelucrat cel dintâi, a fost calificat drept „oriental” (ortodox), ignorându-se faptul că din teologia Părinților bisericii se revendica și occidentul, iar ea se instituisese ca o lungă reflecție asupra integrării tradițiilor de gândire pre-creștină în dogma noii credințe.

Filosofiei antice i-a fost mereu recunoscută autonomia în raport cu religia veche. Totuși, în viziunea patriarhului Nichifor, era sacră însăși cauza gândirii; și icoana la fel, tocmai pentru că fonda chiar posibilitatea de a gândi. Pentru el, problema desemnată de *oikonomía* era inseparabilă de cea a imaginii și de gestionarea ei. Laitmotiv-ul textelor sale în care apără legitimitatea iconică este: „Cine refuză icoana, refuză totalitatea oikonomiei”. Termenul de

*oikonomía* nu reprezintă obiectul unui discurs nou și specific crizei iconoclaste, ci susține totalitatea edificiului pentru care icoana este angajarea finală, în chip spiritual, intelectual și politic. De aceea, cu ocazia crizei, el a căpătat doar un caracter mai sistematic în utilizare, nu un nou semantism. A fost introdus în dezbaterile teoretice legate de dreptul de hegemonie simbolică, în arhitectura conceptuală a noțiunii de imagine și în ceea ce avea să devină o nouă viziune asupra simbolului creștin.<sup>1</sup>

Dovezile (puține, de altfel) ale gândirii iconoclaste sunt tezele conciliului din 754, citate de actele celui de-al doilea conciliu de la Niceea, pe care acesta le-a respins, ca și fragmentele, tot iconoclaste, transmise de Nichifor Patriarhul (din aceeași grijă pedantă de a nu omite, dar nici de a admite vreun alt punct de vedere). Aceste fragmente sau *Întrebările* (*Peuseis*, repertoriate în *Antirretice* de către Ostrogorsky) sunt opera basileului Constantin V, fără îndoială un veritabil teoretician al iconoclasmului, care s-a înconjurat de teologi foarte competenți. Această gândire iconoclastă se poate defini la rândul său drept o concepție non-oikonomică a imaginii naturale, ceea ce e posibil să-i fi provocat în mare parte eșecul.

<sup>1</sup> Vezi Mondzain:

Il s'agit pour eux de défendre le dogme de l'incarnation et l'unité de l'Eglise. La défense de la production iconique reste une obligation spirituelle dans la droite ligne de la pensée des évangélistes et des Pères. Chez Nicéphore la méditation est d'une tout autre anvergure: elle concerne la nature de toute image et l'impossibilité de penser et de gouverner sans elle. C'est pourquoi le portrait qu'il dresse de son impérial adversaire est, *a contrario*, tellement significatif, puisqu'il a pour but de priver l'empereur iconoclaste de toute aptitude à la pensée et au gouvernement. L'enjeu de l'image n'est donc pas le seul respect de l'orthodoxie christologique, mais un enjeu philosophique et politique de première grandeur. Qui sera le maître des images? Celui qui sera spirituellement fidèle à l'image naturelle, celui qui respectera l'image naturelle dans l'image artificielle, ou enfin celui qui rusera sans interruption entre la fidélité et l'infidélité, pour tirer de l'artifice tous les bénéfices possibles? En toute chose c'est Dieu qui donne l'exemple, c'est lui qu'on imite. (20-21)

Confruntarea s-a desfășurat și pe fundalul unei crize de ordin dogmatic, desfășurate nu doar în jurul conceptului de imagine (*eikôn*) – în relație cu (im)posibilitatea de a reprezenta natura divină –, ci, implicit, și în jurul celui de *oikonomia*, în sensul de plan politico-religios de gestionare a bunurilor terestre de către instituția imperială și eclezie, implicit a destinului imaginii artificiale (a figurii sacre). Acest din urmă concept este pe larg discutat de Marie-José Mondzain în legătură cu textele iconodulilor din perioada crizei icoanelor, pentru care a constituit un adevărat punct de referință în tratarea problemelor legate de *mimēsis*, de *paideia*, precum și de strategiile politice de guvernare teritorială – determinate de un eșafodaj de natură sacră: imaginea naturală chistică inspira imaginea artificială, care, la rândul ei, fonda puterea temporală (14).

La întâlnirea dintre imaginea divinității invizibile și icoana sa, vizibilă, *oikonomia* a devenit fundamentul pentru articularea lor „vie”, dar și pentru transfigurarea în istorie a similitudinii eterne (consubstanțialitatea divină), prin fenomenul asemănării temporale (Întruparea).

Ecranul doctrinal al crizei iconoclaste nu a putut ascunde însă dubla problemă: pe de o parte, relația dintre icoană și imaginea divină, însuși conceptul de *mimēsis* și transfigurarea formei sacre; pe de altă parte, problema politică a pedagogiei „religiei” civile, a strategiei de menținere a puterii basileice sacre (în detrimentul „domniei terestre” prin imagine a lui Iisus) și a apropierei teritoriului credinței de către ea. Controversa în jurul imaginii artificiale a disimulat problema credinței în imaginea naturală, oricum ambele incomode pentru instituția basileică și pentru propriul cult, din cauza răspândirii lor cu ajutorul persuasivei și eficienței teologii monastice.

Cu distanță critică față de opiniile unor specialiști factualiști, precum Hélène Ahrweiler (care analizează perioada iconoclastă în cheia unei înfruntări politico-sociale și instituționale convulsive), Marie-José Mondzain (iar Giorgio Agamben cu mult mai mult, în *Il Regno e la Gloria*, chiar dacă polemic în raport cu Mondzain) propune în schimb un alt orizont de interpretare, prin apelul la scrierile

patriarhului Nichifor al Constantinopolului (758-829). Conceptul de *oikonomía*, îmbogățit semantic și clarificat în cele din urmă în cadrul crizei iconoclaste, dincolo de conținutul său doctrinar stabilit de apostolul Pavel, ajunge să semnifice și să trimită la distribuția imaginii divinității în manifestările sale istorice (trupul lui Iisus), la un organism a cărui vizibilitate îl face accesibil umanului, la discursul evanghelic și la icoană (Mondzain 30).

Relevanța termenului este semnificativă, atât pentru înțelegerea perioadei în care s-au redefinit teoria creștină a imaginii, relațiile de putere, dreptul de gestionare a reprezentărilor creștine, dreptul de reprezentare în diverse spații (biserică, palat), contexte (ceremonialuri) și pe diverse suporturi (icoane, fresce, mozaicuri). Complexitatea semantică îi asigură statutul de concept-tutelar în exercitarea puterii creștine, în strânsă relație cu manifestările sale cu caracter spiritual, simbolic, precum și cu cele materiale. Poate fi înțeles, în continuarea viziunii apostolice și patristice, drept: 1. manifestarea deplină în istorie a spiritului divinității, prin transfigurările sale; 2. diseminarea cuvântului sacru în rândul umanității, salvate prin sacrificiul christic; 3. dispunerea în spațiu, taxonomică, a exemplarității creștine; 4. administrarea bunurilor materiale și simbolice proprii ecclesiei și instituției bisericii în ansamblu (pe linia moștenirii aristotelice, pentru un profit util și un bine suveran, ce asigură coeziunea și eficiența în istorie a comunității). Intervine acum, diferit de viziunea antică, dar și decisiv, dimensiunea creștină a planului de sorginte divină, de gestionare a *lógos*-ului sub toate formele pe care, în viziunea teologică, acesta le putea lua, dar și a manifestărilor și a reprezentărilor sale; de aici, invocarea permanentă a unei voințe și a unei protecții supraumane, atât pentru actul de construcție, cât și pentru exercitarea puterii ecclesiastice sau pentru politicile de prozelitism.

O altă mutație fundamentală în perioada iconoclastă, pentru destinul imaginii, dar și al oikonomiei (cu toată pluralitatea sa semantică), s-a petrecut în relația dintre credincios și obiectul idolatriei sale, înlocuit acum de discursul despre imagine și icoană. În acest sens, virulența și pragmatismul textelor patriarhului Nichifor au făcut

pandant cu viziunea christologică și doctrinală a teologilor Ioan Damaschinul și Theodor Studitul, toate comentariile susținând că gândirea (parțial „cunoașterea”, în vechea accepțiune păgână) și exercitarea puterii (creștine) sunt imposibile în absența imaginii; înainte de toate, fără icoana chipului divin și a martorilor săi apropiați.

Asimilată unui dispozitiv imaginal și iconic, *oikonomia* nu rămâne un concept vid sau negativ, după cum îl consideră Gilbert Dagron<sup>1</sup> (ale cărui interpretări se concentrează asupra simbolisticii instituționale și ritualice, rămânând departe de conținutul spiritual al practicii puterii). Nu se mai poate vorbi aici de o retorică abilă, de tip sofistic, și nici de o disjunctie definitivă între normele ideale și spațiul social, ci, dimpotrivă, de un model de mediație, inseparabil de traseul cuvântului divin în împlinirea istorică a Parusiei (Mondzain 26), o soluție, în dezbaterea doctrinară a iconoclasmului, de conciliere a puterii spirituale cu cea temporală. Dată fiind politica iconoclastă a bazeilor militari (sau împărații-generalii, care proveneau din zonele cele mai expuse influenței culturilor aniconice de la granițele orientale), instituția puterii a dus, în folosul propriei imagini și al propriului plan de administrare a lumii creștine, o politică de reprimare a imaginilor lui Iisus și a celor marianice. În schimb, teologii iconofili au recurs în discursurile lor antibasileice la mijloacele unei retorici sofisticate, situate la confluența dintre genul deliberativ și cel juridic, dat fiind că era necesară condamnarea în spațiul public a gândirii iconoclaste și, totodată, absolvirea iconofilului de acuzația de idolatrie.

Vocația oikonomică a creștinismului poate fi explicată și ea tot printr-un dispozitiv ternar: sacral, natura și rațiunea, asemănător cu cel din tradiția platoniană: binele, existentul și gândirea. Retorica, în cazul acesta, ar fi, cum subliniază Mondzain în mai multe locuri, știința cu care se obțin efectele scontate, în cel mai practic sens al cuvântului: demonstrația prin *lógos*-ul (rațional) de sorginte divină, ca

<sup>1</sup> V. Dagron, Gilbert. „La règle et l'exception”. *Religiöse Devianz, Untersuchungen zur sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*. Frankfurt-zur-Main, 1990. 4, 14. Apud Mondzain 25 (nota 1).

manifestare a purului adevăr în viață, sub forma planului oikonomic, de întrupare a divinului prin cuvântul sacru și prin icoană. Paradoxul acestei crize dogmatice și instituționale și aspectul ei teoretic spectaculos reies din conjugarea în textele iconofililor, pentru definirea sensului *oikonomia*, a neo-platonismului Sfinților Părinți cu gândirea aristotelică, deschise către posibilitatea reprezentării divinului cu scop paidetic. Pentru că a preluat întru totul planul (trans)figurării divine de la apostolul Pavel (Corintieni 1. 11, 7; Corintieni 2. 4, 4; Coloseni 1, 15), gândirea patristică a pus bazele unei filosofii creștine cu vocație doctrinală, din necesitatea de a corela imaginea naturală cu proiectul ecclesiei de a o transpune în icoană. O consecință majoră a fost reinterpretarea acestei prolifice noțiuni, *oikonomia*, atât de necesare în argumentările iconofililor cu privire la relația dintre invizibil și vizibil, sacru și material, lege divină și canon ecclesial sau coduri laice.

Cum demonstrația conduce la faptul că planul Întrupării și planul diseminării creștinismului sunt indisolubil legate de imaginea divinului, în discursul iconodul este atacată și demontată tocmai legitimitatea basileilor iconoclaști și politica lor anti-*oikonomia* divină. Într-o comunitate creștină, puterea nu putea fi recunoscută fără o doctrină prin care să se poată obține adeziunea comunității la dispozitivul ei instituțional. A crede și a te supune, preceptele puterii creștine derivate din teoria lui Eusebiu din Caesarea și componente ale unui dublet simbolic și spiritual, s-au estompat în favoarea dubletului corelativ practicat de instituții: a crede și a governa.

Fundamentul acestei noi viziuni a puterii este atacat vehement în textele iconofile, care contestă nu dreptul credinciosului de a refuza reprezentarea sacrului, ci dreptul de a governa un stat creștin în absența imaginii filiale. Vorbim mai curând de un atac asupra noii teocrații, pentru o restaurație teologică și ecclesiastică deplină; totodată, de un demers de contestare, cu argumentele christologiei, a cultului imaginii imperiale, care se instaura la nivelul întregului stat în defavoarea imaginii sacre și care nega în acest fel sensul oikonomiei creștine, implicit doctrina figuralității naturale și



iconice. Dincolo de ele, pericolul era cu mult mai mare în ochii partidei iconofile, anume acela de a fi contestată și îndepărtată chiar credința creștină. De aceea, noțiunea *oikonomia* este utilizată pluri-semantic și multi-contextual, ca un temei incontestabil pentru argumentările iconodule; ea putea trimite atât la bunurile materiale și la cele simbolice, cât și la slujirea credinței și a legii printr-o înțeleaptă aplicare și adaptare în gestiunea tuturor manifestărilor vizuale ale sacrului.

Am urmat aici un parcurs „arheologic”, de sondare și de identificare, dar și de analiză contextuală a unor noțiuni, formațiuni discursive sau micro-bazine semantice, pentru a schița o posibilă genealogie conceptuală a imaginarului. Am urmărit de aceea greșea de la imaginarul filosofic antic al politicului la formele creștine ulterioare, pe care le-a inspirat și care au sprijinit puterea instituțională în administrarea teritoriului propriu, fie al imperiului roman păgân, fie al celui „constantinopolitan”. Proiectul ideatic creștin, configurat pe baza tradiției neoplatoniciene, a preluat din antichitate: teoria asupra divinului, funcțiile imaginației, tripleta bine–existent–gândire, precum și noțiunea de justiție în numele binelui și al adevărului absolut (înțeles ca principiu divin). Conjugarea acestora, prin filosofia iudeo-creștină și prin Epistolele Apostolului Pavel, cu conceptul (mai curând aristotelic) de *oikonomia* a determinat relația în cele din urmă politică dintre instituția basileică, eclezie și planul de diseminare a imaginii christice în lumea creștină.

Precum filosoful-rege sau înțeleptul conducător imaginat de Platon și de Aristotel, împăratul lumii bizantine va avea datoria, în descendența unei tradiții mixte – vetero-testamentare, dar și (istorice) romane –, asumându-și totodată și grija sacerdoțiului, de a gestiona nu numai lumea creștină, ci și planul spiritual al Întrupării. Acest dublu rol a impus ca argumentația politică să integreze substanțial dogma creștină, ceea ce a dus, încă de la Eusebiu din Caesarea, la elaborarea teoriei naturii duble a basileului, situat în descendența împăratului și judecătorului celest. *Oikonomia* (ca umanitate creștină) devenea astfel o moștenire specială, o sarcină „delegată”, pe care doar autocratul

avea dreptul să o guverneze mai departe. Cercul se închide astfel spectaculos: regele-filosof al lui Platon, asemănător tânărului Christos de mai târziu, și datorită unor trăsături preluate din credințele păgâne (regele-soare), nu poate fi decât basileul; el are o cunoaștere specială a naturii christice, fiind un „trimis”, „vicar” sau „uns al divinității”. Acest concept politic al împăratului-sacerdot, reinterpretat în spiritul creștinismului, a fost în perioada iconoclasmului una din cauzele conflictului politico-religios dintre Constantinopol și papalitate și chiar, în interiorul imperiului roman de răsărit, a înfruntării fără precedent dintre instituția basileică și instituția monahală iconodulă.

Cele două mari conflicte instituționale, unul finalizat, în occident, cu așa-numita (astăzi) teorie a cezaro-papismului (de aici, soluția schismatică și preeminența clamată a Vaticanului asupra patriarhului constantinopolitan), celălalt cu teoria politico-religioasă a oikonomiei creștine (bază pentru păstrarea intactă a canonului ortodox), stau la baza desprinderii definitive a occidentului de orientul creștin; totodată, ele au dus la formularea a două tipuri de teorii politico-creștine ale puterii, fiecare cu un imaginar aparte, tot mai diferit unul de celălalt odată cu secolul XI.

Criza iconoclasmului a lăsat însă urme adânci și în teocrația bizantină: regalitatea sacerdotală, pentru că a reprezentat marea pârghe politică a iconodulilor bizantini (partida monahală a rămas atentă și la patriarh, dar și la papalitatea aliată, opunându-se sacerdoțiului regal), a ajuns să reprezinte esența absolută a puterii. Ritualul oncțiunii împăratului de către patriarh, precum și relația instituțională dintre cei doi devin chestiuni de ordin formal, pur spectacular, din necesități mai curând de glorie a autocrației în linie chistică. *Basilëia* constantinopolitană este redefinită ca putere bicefală (laică și religioasă), ea fiind garantul absolut, și pentru economia lumii terestre, și pentru *oikonomia* Întrupării.

Peste cinci secole, în descendența acestei teorii a puterii și a imaginarii lumii ortodoxe, se configurează, cu numeroase distanțe, mutații de grad și de substanță, dar cu o viziune comună asupra nevoii de gestionare autocrată a creștinilor, și *despotëia* românilor.



Comparativ, în urma discuțiilor precedente asupra unor formațiuni discursive și a semantismului unor noțiuni relevante pentru organizarea câmpului teoretic al politicului, implicit pentru reprezentările imaginare ale puterii, s-ar putea trasa câteva linii de interpretare sau probleme care pot fi studiate în parte. O privire panoramică asupra lor poate ajuta însă în surprinderea unui mecanism sau a unei radiografii, pe cât posibil, a imaginarului colectiv aferent (oricât de simplu ar fi rezultatul, el ar constitui totuși un câștig pentru cercetare).

Imaginarul lumii bizantine se consolidează în jurul problemei majore a creștinismului bizantin, respectiv buna gestionare atât a lumii materiale, cât și a credinței, în toate manifestările sale, materiale, ceremoniale sau spirituale. Dat fiind că, pentru dogma creștină, cunoașterea adevărului însemna de fapt apropierea de divin, prin integrarea sinelui în proiectul colectiv de obținere a iertării, nici imaginarul colectiv nu mai avea cum să mențină distanța dintre cunoaștere și opinie, cândva ireconciliabilă pentru Platon.

Ca o consecință a acestui lucru, pentru imaginarul popular creștin, precum și pentru cel al elitelor mirene, se dovedește mai productivă și se specializează gândirea „fantezistă”. În lungul ev mediu, ea ajunge să se diferențieze de funcția imaginației inclusiv la nivel teoretic (teologic și filosofic) și să se înscrie mai curând într-un registru „inferior”, unde însuși Platon o situase cândva. Dacă urmărim utilizarea medievală a cuvântului *phantasia*, atunci revine încă o dată în discuție viziunea sa (cu relevanță pentru filosofia politicului): binele era echivalentul pentru divin și se opunea în acest fel, ca adevăr suprem, fanteziei. În mod asemănător, în sistemul imaginarului medieval va fi evidentă diferența, pe de o parte, între produsul imaginației icașice și al celei iconice, un adevăr de necontestat – imaginea divinului sau a unui model istoric real, dar sacralizat, precum Constantin I – și, pe de altă parte, produsul fanteziei, negarea adevărului, non-divinul (mai exact, imaginea negativă, precum cea a demonicului).

Numeroasele modele de conducători, de întemeietori sanctificați, de monarhi constructori, dar și „oglinzile principilor” și întreaga exemplaritate prescrisă de „literaturile” medievale (de orice tip ar fi ele) atestă obsesia puterii creștine de a se erija în singurul și cel mai îndreptățit agent al împlinirii destinului umanității, printr-o guvernare perfectă, într-un stat perfect. Relația dintre arta de a conduce „cetatea”-stat – *politeia* – și justiție se reflectă întru totul în imaginarul medieval, în care, de altfel, ocupă poziția centrală. Din nou ca la Platon, relația dintre modelul ideal și cetatea reală se menține și în cultura medievală oficială, de unde e preluată în imaginar datorită conținutului persuasiv și memorabil al programelor iconografice și al textelor populare sau culte (în care, spre exemplu, se face analogia dintre cetățile sfinte ale creștinismului și locurile sau spațiile lumii concrete). Funcția acestor modele nu este doar simbolică; ele trebuie să protejeze, să influențeze și să garanteze, pe cât posibil, înțeleapta guvernare a domnilor locali. Raționalizarea prin *lógos* a puterii se regăsea la Platon în proiectul modelului ideal al cetății; în mod similar, în imaginarul medieval se regăsește simbolizarea în absolut a Constantinopolului – imagine ideală a cetății celeste perfecte, dar pierdute. Diferența este dată așadar de faptul că filosofia lui Platon proiectează idealul urban în viitor, în timp ce medievalitatea creștină lasă în trecut lumea edenică, precum și cetățile sfinte ale credinței.

Tripleta platoniciană bine–existent–gândire se aseamănă cu relația stabilită în viziunea creștină între divinitate–Întrupare–revelație (fundamentală pentru planul politico-oikonomic) și, în termenii politicului, cu relația dintre puterea inspirată (a autocratului)–*oikonomía*–imaginar al puterii. Alături de aceste paralele, dihotomiile funcționale concret–abstract, temporar–atemporar, limitat–ilimitat reprezintă elemente fundamentale preluate de imaginarul creștin din imaginarul filosofic al politicului antic. Simbolismul puterii devine în evul mediu un *summum* al reprezentării acestei conjuncturi. Platon însă nu conciliază niciodată cunoașterea și credința, ceea ce impune diferențele de terminologie și de raportare a adevărului la senzație, imaginație și imagine în cele două sisteme numite mai sus.

Respectarea supremă a justiției în modelul ideal al cetății platoniciene nu poate fi garantată decât prin cunoaștere, iar singurul care o poate deține deplin este, spunea Platon, filosoful. Printr-un transfer de funcții, în iconografia creștină timpurie, însuși *lógos*-ul întrupat, Christos, este cel care apare ca tânăr filosof, ca Apollo sau ca Helios. Chiar teoria basileică va recurge, din necesitatea de a asigura continuitatea și recunoașterea ei de către populația locală, la identificarea lui Constantin I cu *Sol invictus*; supremația filosofului din triada rolurilor imaginată de Platon este transferată întâi lui Iisus, apoi basileului, unicul acreditat în plan teluric să pună în practică proiectul oikonomiei creștine. Acesta este modelul pe care îl vor prelua mai târziu și voievozii și domnitorii români, de cele mai multe ori printr-o adaptare cutumiară și ritualică a însemnelor și a ceremonialurilor puterii; din păcate însă, foarte rar în teorie.

Cum politicile iconoclaste de uzurpare a icoanei christice, precum și a prestigiului său în *oikonomia* spiritual-religioasă a imperiului, au dus la eșecul politic și instituțional al basileilor-generalii, eforturile sociale de reprezentare și de memorare a puterii s-au concentrat, din secolul IX înainte, nu asupra persoanei autocratului (un *caesar* dovedit imperfect), ci a modalităților de gestionare prin soluții alternative a lumii terestre. S-a dezvoltat începând cu secolul X, drept răspuns politic (și prin cumularea tradiției imperiului romano-germanic), triada anunțată de Platon, care și-a găsit în cele din urmă împlinirea spre sfârșitul primului mileniu în schema socială medievală (identificată de Georges Duby după modelul lui Georges Dumézil): clerul, nobilimea războinică și starea a treia (*oratores, bellatores, laboratores*). Aristocrația bizantină ajunge o instituție în sine, exercită putere și are o influență concurentă sau, pe alocuri, chiar mai mare decât cea a autocratului; ea se impune în Constantinopol și în marile centre urbane ale imperiului, dar nu va provoca nicio schimbare de fond – așadar, instituția imperială își va menține milenarul *status quo*. Deși se formează o clasă socială puternică, într-un sistem politic mobil pe verticală – teoria dinastică nu s-a impus cu adevărat niciodată –, aristocrația „de togă”, închisă și elitistă (secolele XI-XII), nu a reușit

nimic altceva decât să întărească rigiditatea statului bizantin și să blocheze ceea ce, în trecut, asigurase o anumită „democrație” în accesul la putere (v. cazul lui Iustinian I însuși). Mult mai târziu, în Țările Române, afirmarea reală a nobilimii locale în plan politic va începe abia în secolul XVII, odată cu declinul regimului voievodal centralizat (de altfel, emanciparea ei va duce la implozia sistemului medieval de guvernare și la trecerea către formele moderne de organizare a puterii și a statului).

Cu toate că între autocrat și înalții demnitari din birocrăția statului bizantin au avut loc în perioada pre- și imediat post-iconoclastă confruntări severe cu privire la punerea în practică și la gestionarea planului oikonomic, totuși, ca și în vechea cetate a lui Platon, știința de a guverna a rămas prin excelență arta regalității; exercițiul practic de putere a avut întotdeauna ca finalitate arhitectura desăvârșită a lumii (și a imaginarului său), o sarcină divină delegată exclusiv autocratului.

Pentru a realiza acest program de edificare a lumii, autocratul constructor avea menirea să se instruiască și să-și cultive virtuțile cetățenești, descrise în „oglinzile principilor”, în florilegii, în cărți de învățătură etc. Moștenirea paidetică nu este însă doar vetero- și neo-testamentară sau patristică. Trăsăturile și valorile necesare guvernării sunt precizate încă de la primele teorii despre formele politice, fie cele din dialogurile platoniciene, fie cele din tratatele lui Aristotel. Ele sunt introduse mai târziu în vocabularul politic roman de către stoici, apoi sunt preluate în cel creștin (secolul XIII), unde configurează modelele și tipurile de comportament oglindite de imaginarul medieval: cumpătarea, prudența, simțul justiției, curajul.

Forța modelelor nu s-a dovedit însă suficientă, doar ea, pentru a mobiliza umanitatea în slujba unei dogme, care, de altfel, nu oferea recompense terestre. Pentru a fi mai convingător și pentru a asigura respectarea legii, a statului, implicit a puterii laice și a ecclesiei, imaginarul medieval occidental dezvoltă o reprezentare a „lumii de dincolo” dublu compartimentată: pentru ispășirea păcatelor până la momentul mântuirii (iadul), respectiv pentru cei aleși să se

purifice (în purgatoriu) și să recupereze edenul pierdut. Promisiunea imortalității sufletului pentru cei virtuoși, pentru care chiar Platon proiectase o locație mai frumoasă decât cea a spațiului terestru, este ea însăși reluată și vehiculată de imaginarul creștin. Legitimată atât de texte, cât și de iconografia religioasă (cu mult mai persuasivă într-o cultură predominant orală), purgatoriul devine soluția compensatorie prin excelență. Interesant este însă că promisiunea lasă totuși să acționeze liberul arbitru; și la filosoful grec, și în dogma creștină, nu zeii decid, ci ființa supusă alegerii. Spre diferență însă de omul antic, care putea alege calea dreaptă doar cu ajutorul practicii filosofice și a accederii la cunoașterea divină (la bine și la adevăr, deci tot la divin), pentru omul creștin iertarea și fericirea ultraterenă se obțin numai prin credință (element esențial de diferențiere între cele două perioade).

Un alt aspect definitoriu moștenit din tradiția politică antică este dat de faptul că cele patru caracteristici ale statutului perfect – artificial, imobil, autoritar, nu acceptă decât adevărul divin – au fost preluate întru totul în *imperium* creștin. Dacă elementele de teorie politică imaginate de Platon nu au avut ecou în societatea timpului lui, parțial ele s-au regăsit în teocrația bizantină, însă adaptate la noul sistem ideologic, prin conjuncția dintre gândirea iudeo-creștinilor, influențați de filosofia sa, dogma creștină și tradiția politică romană.

Tot într-o abordare sintetică, date fiind și comentariile anterioare, în cazul Stagiritului se poate spune că există mai puține puncte de contact între teoria sa cu privire la viața politică a cetății grecești și viziunea basileică asupra dreptului de exercitare a puterii. La Aristotel, spre diferență de ceea ce susține teoria platoniciană, cunoașterea are o dimensiune practică și, în același timp, civilă, pentru că îi diferențiază între ei pe cetățeni și îi califică pe cei virtuoși pentru activitatea de conducere, în spiritul binelui comun. Pentru a avea și relevanță individuală, demersul lor politic trebuie să fie o acțiune validă în slujba „vieții bune” a fiecărui membru al comunității.

Corelativ cu această sarcină definitorie pentru rolul de conducător politic, un destin individual se împlinește doar dacă scopul acțiunilor sale îi aduce fericirea, înțeleasă ca onoare și faimă. Acest

principiu etic, care, conform lui Aristotel, ghida viața cetățeanului atenian, nu se mai regăsește formulat explicit în teoria politică a imperiului oriental creștin, interesat mai curând de guvernarea vieții și a activității spirituale a comunităților de credincioși, păcătoși și penitenți, decât de persoana lor. În linia descendentă a filosofiei platoniciene, filtrată, cum se știe, de gândirea creștină, accentul cade cu preponderență pe datoria față de instituțiile care gestionează *oikonomía* (instituția imperială și eclezie), precum și față de instanța divină și alesul său, basileul. Distanța dogmatică dintre ortodoxism și catolicism va mări în timp falia dintre sistemele de guvernare și ideologiile politice care au animat Constantinopolul, respectiv occidentul european; de altfel, ea va fi un suport argumentativ în confruntarea politică. Teoria sistemului bizantin de putere asimilează mai curând viziunea platoniciană, preocupată de aspectele construcției politice și ale dreptului de a guverna, nu de caracterul natural al statului și de rolul social al individului liber.

Chiar modalitatea de a delega sau de a prelua puterea poate fi un exemplu elocvent. Instanța unică a basileului „uns” nu permitea o altă opțiune de angajament politic. În sistemul bizantin, un supus nobil nu avea posibilitatea să-și aleagă stăpânul, el îi era menit. În schimb, occidentul catolic a acordat acest drept cu caracter politic, economic și militar, prin codurile vasalității (reținute de texte, de imagini vizuale și de imaginarul colectiv). Dinamica sistemului de putere, pe orizontală și pe verticală, a oferit permanent oportunități de combinare a forțelor care gestionau și guvernau comunitățile. Conflictele, inevitabile, au implicat o amplă mobilizare pentru aflarea de soluții politice, la diferite nivele de acțiune. Și în această diferență, între sistemele de organizare și de exercitare a puterii, rezidă o cauză a rupturii dintre orientul și occidentul european, paralel cu schismele dogmatice.

Caracterul social al eticii fericirii primește o nouă interpretare începând cu secolul XIII italian, prin contribuția franciscanismului la formarea orașului pre-renascentist. Spre diferență de acest fenomen religios, cu implicații spirituale neprețuite pentru lumea catolică, ca și pentru istoria imaginii creștine și a imaginarii colective, orientul



ortodox retrage conceptul de *philia* din teoria politică în interiorul practicii clericale și, chiar mai mult, îl „specializează” pentru viața monastică. Gândirea politică basileică nu mai situează etica prieteniei – atât de importantă la vechii greci pentru teoria politicului – drept o dominantă a sistemului de relații de putere (chiar Constantin I renunță de altfel la instituția tetrarhiei). În consecință, imaginarul medieval ortodox nu are cum să reflecte, la nivelul înalt al modelelor de putere, vechea *politiké philia* aristotelică (reluată însă în teoria occidentală a vasalității) și nici efectele ei din cadrul practicii sociale și politice. El primește și memorează doar aporia datoriei creștine, până la sacrificiul suprem, față de delegații divini și față de instituțiile puterii lor.

Nu în ultimul rând, dar și deosebit de important pentru evoluția ulterioară a sistemelor politice, conceptul de justiție în accepțiunea lui Aristotel nu se va regăsi în practica juridică a creștinilor orientali. Decisivă aici va rămâne tot perspectiva lui Platon, în care justiția ținea în primul rând de obiectivitatea metafizică a ideii de bine. Componenta naturală și cea legală a justetei politice aristotelice își va afla corespondentul practic în occident începând abia cu secolul XIII, datorită contribuției filosofiei tomiste a dreptului.

Substanța teoriilor politice occidentale târzii poate fi înțeleasă și prin reflexiile lor structurate în imaginarul colectiv, marcat profund de caracterul practic și totodată sistematic al organizării sociale medievale. Teoria propusă de Aristotel, care muta accentul de pe modelul abstract al cetății pe realitatea familiei, *oikos*, a fost rediscutată și integrată tot la începutul renașterii. Din păcate, deși proiectul său politic, comparativ cu cel al lui Platon, nu a fost artificial și utopic, nu a fost nici la fel de „democrat” în ce privește înțelegerea relațiilor sociale. Imaginarul colectiv antic și medieval, conservator prin definiție, face pandant cu viziunea antropologică a Stagiritului asupra gestionării puterii și asupra rolurilor socio-economice și culturale (masculin-feminin, stăpân-sclav), considerate până în timpurile moderne, de toate instituțiile, ca fiind „naturale”.

Imaginarul medieval s-a constituit pe baza unor formațiuni discursive care nu au avut întotdeauna o sorginte livrescă pur

bizantină. Unele aspecte, ce țin de etică sau de justiție, de organizarea socială sau de raportul dintre perceptibil și non-perceptibil, de înțelegerea divinului sau de relația sa cu credința sau cu teoria virtuților, au rădăcini adânci în imaginarul filosofic al politicului antic – prima formă de acest fel care a vizat modelul unei societăți cu adevărat civice. Moștenirea la nivelul imaginarii colective nu ar fi, așadar, doar de factură creștină, ci și antică.

Puterea românească medievală a urmat și ea liniile naturale de formare și de dezvoltare a comunităților locale. Este adevărat însă că formațiunile lor statale s-au organizat târziu în istorie și oricum în circumstanțe istorice constrângătoare. Pe de altă parte, aveau să-și spună cuvântul, în mod decisiv, modelul bizantin de exercitare a puterii, planul oikonomic corespondent lui, de orientare ortodoxă, precum și tipul de imaginar colectiv generat/ susținut de cele două. Guvernarea locală s-a dovedit însă a fi fost influențată mai curând de realitățile contemporane din perimetrul său zonal, de caracterul lor politic și militar, decât de textele filosofice antice sau de vechile teorii ale politicului din tradiția greco-romană, nici măcar cunoscute atunci. Modelele de organizare și de guvernare creștină, transferate fie prin gândirea teologică isihastă și anti-unionistă, fie prin cea politică regională, angajată în rezistența împotriva presiunilor angevine, au avut de la început un rol mobilizator și militant. De la puterile din vechea zonă de influență a Bizanțului creștin, complet destabilizat în secolul XIV din cauza crizei totale de sistem prin care trecea, nu au fost preluate pe moment decât formulele și strategiile proprii de adaptare a modelului imperial. Imaginarul medieval a fost însă profund marcat de ele, așa cum a fost și discursul puterii locale, indiferent de forma pe care el a luat-o și către cine s-a adresat.

Aflat doar parțial sub influența „himerei basileice”, planul de formare a unităților statale românești a urmat o linie de compromis, situată între reperul major de civilizație, Constantinopolul, imposibil de preluat ca atare, și aspectele de ordin pragmatic, impuse de realitatea politică a timpului. În consecință, și imaginarul medieval,

care a memorat organizarea socială și structurile de putere proiectate pe schema relației dintre sacru și profan (și dintre religios și laic), a absorbit simbolurile modelului bizantin doar în măsura în care guvernarea locală s-a putut raporta la el.

În urma acestor observații generale, se poate considera că programul politico-religios românesc a urmat, pe de o parte, calea configurării naturale, în raport cu necesitățile istorice și de afirmare identitară ale comunității locale, iar pe de alta, vechi formațiuni discursive cu caracter politic formator, care au răzbătut, prin modelul bizantin și prin modelele ortodoxe regionale, până în medievalitatea noastră. Imaginarul colectiv are de aceea un caracter istoric implicit, pentru că reflectă și relația dintre fapte concrete, idei, valori, repere simbolice ale timpului sau moștenite odată cu tradițiile comunității și cu cele ale instituțiilor puterii. El este caracterizat însă și de o anumită convenționalitate, pentru că procesul colectiv de memorare utilizează scheme arhetipale, scenarii mitice, relații simple de confruntare sau de complementaritate, structuri stereotipe, care îl compun și îi asigură continuitatea și eficiența.

Temele cu caracter politic (analizate, printre mulți alții, de Valentin Al. Georgescu, Vlad Georgescu, Andrei Pippidi, Dan-Horia Mazilu), desprinse din textele oficiale sau din scrierile istorice, relevă coerența și constanța discursului identitar și a imaginii despre sine a comunității românești, ambele reflectate de imaginarul colectiv. Extrapolarea cercetării asupra relațiilor dintre mărturiile istoriografice, iconografice sau materiale, interne și externe, de proveniență bizantină sau post-bizantină, regională sau occidentală, poate lumina modul în care s-a configurat local sistemul medieval de putere, în raport cu mentalitățile existente, cu credințele, dar și cu imaginarul specific perioadei. În descendența celor două „Rome”, care, în momente istorice diferite, au „uitat-o” pe rând, lumea românească, deși le-a respectat amintirea mitică, și-a construit propriul proiect în istorie, uneori refuzând dialogul (cu prozelitismul catolic), alteori ignorându-l (neimplicarea în lupta din 1453). Alegerea capitalei creștine orientale ca centru spiritual în secolul XIV, în detrimentul celei occidentale, nu

a reprezentat și o subordonare *de facto* cu caracter politic. Opțiunea românilor pentru credința creștină ortodoxă, la acel moment, a așezat conceptul de neatârnare chiar la baza construcției lor statale. Pentru această autonomie vor milita în istorie, ea le va desena proiectul politic și profilul identitar.

O lectură sistematică a imaginarului colectiv medieval este ajutată de faptul că el se bazează pe o cultură orală, așadar regulile de memorare a informației sunt, implicit, un factor de ordonare a materiei de prezervat. Tocmai de aceea, imaginarul colectiv este un tip de matrice în oglindă față de realitate, el „memorând” schema rolurilor și a relațiilor de putere, cu relevanța lor antropologică și teologică. Format din câmpuri discursive deschise (în care acționează procesual miturile, codificarea simbolică, ierarhia spațiilor etc.), cu specificul lor, sistemul imaginarului este conectat permanent la materia realității și la gândirea colectivă. Aceste câmpuri discursive converg către un factor coagulant: arhetipul divin, *Unul* suprem (imaginat filosofic de la Parmenide la teologii medievali români), garant al autorității puterii terestre și al imaginii identitare despre sine a comunității creștine. Modelul autocratului împrumută, printr-o contaminare substanțială, din dreptul divin de a judeca istoria lumii, în virtutea dreptului de a guverna *oikonomía* creștină. Acest drept se situează totuși sub valoarea de adevăr absolut a cuvântului divin (asemănător *Lógos*-ului platonician) și a promisiunii de mântuire datorate sacrificiului christic.

Imaginarul medieval românesc reflectă fidel modul în care discursul oficial despre putere a impus portretul-tip al autocratului (modelul principal fiind însuși Constantin I), cu dubla sa natură, divină și umană, din care derivă și dubla sa putere, de judecător absolut (peste laicat și ecclesie), dar și de guvernator al oikonomiei creștine. Pe „ordonată” structurii sale interne, imaginarul organizează și reprezintă registrul perceptibilului, fie „reglat” după modelul antropologic teoretizat de Aristotel (masculin-feminin, stăpân-supus), fie după modelul simbolic al lumii medievale (cultură-natură, dar și relații de tipul: spațiu locuit-spațiu străin, spațiu privat-spațiu public, spațiu profan-spațiu religios, spațiul existentului-spațiul lumii de dincolo).

Timpul, „abscisa” sistemului imaginarului, diferențiază aceste tipologii spațiale în pozitive și negative, în funcție de relația lor cu sacrul divin sau cu demonicul. El se fărâmițează în „timpii” umanului sau ai narațiunilor și ai modelelor vetero- și neo-testamentare, în cei ai ritualului, ai cunoașterii (edificării de sine) sau ai penitenței. Narațiunea este factorul care introduce această perspectivă multiplă asupra timpului și asupra spațiului medieval, completată de un alt nivel, cel al „imaginarului imaginat”, pur ficțional, la care acționează predominant, ca resort creator, fantezia.

Imaginarul medieval românesc menține pentru transferul de mesaj, ca unități minimale funcționale, imaginea, simbolul și semnul. Discursul oficial (iconografia religioasă, exegetica religioasă, în timp chiar și istoriografia ca *historiae*) recuperează atât o tradiție sacră, cât și trecutul comunității și servește nu neapărat prozelitismului religios, ci mai ales „prozelitismului” militar și programelor politice creștine.

Atât în ce privește sistemele de putere, cât și planul de guvernare a oikonomiei, ar fi întemeiată și utilă o comparație a situației din statele medievale românești cu vecinătățile sale regionale, influențate și ele de civilizația bizantină sau care au optat pentru ea ca model, din diverse considerente politice și spirituale. Imaginarul colectiv local intră în mod firesc în familia celor de orientare ortodoxă, din Balcani și de la nordul Dunării, cu anumite diferențe de mentalitate, de interpretare a istoriei proprii, de construcție a imaginii celui alt, a imaginii despre sine, în baza datelor identitare particulare.

În schimb, o comparație estetică sau tematică, sau de altă natură, cu performanțele artei occidentale, din zonele catolice și, mai târziu, din cele protestante, ar fi un non-sens, mai ales din cauza incompatibilității formelor de expresie, a gândirii religioase care le-a tutelat, ca și a specificităților, care nu pot fi nicicum înțelese prin evaluări în oglindă. La fel, în ce privește imaginarul colectiv, deși există un trunchi comun (planul politico-religios de guvernare oikonomică a lumii creștine, elaborat de vechiul imperiu al lui Constantin I), din care s-au desprins în timp formulele identitare ale occidentului și, separat, ale spațiului post-bizantin ortodox. Din

momentul în care modelul imaginarului a suportat modificări structurale majore (și tendința este de a căuta cauzele tot mai adânc în istorie, mult dincolo de 1054, în iconoclasim), se poate spune că mentalitățile unei perioade s-au epuizat și au fost depășite de altele noi, polemice și creative. În cazul românesc însă, această desprindere a fost una foarte lentă, date fiind transformările târzii, de tip umanist, apoi iluminist, sub influența Europei centrale sau, foarte rar, occidentale. De aceea, imaginarul medieval românesc și arta creștină locală s-au situat în trena unei gândiri generale conservatoare.

Am încercat această sondare genealogică pentru anumite formațiuni discursive, idei și structuri simbolice ale imaginii puterii cu scopul de a verifica în ce măsură imaginarul medieval, ca o reflectare a planului puterii creștine de sorginte bizantină, de gestionare spirituală și materială a oikonomiei, a moștenit și a mai păstrat caracterul rațional al proiectului antic de formare a societății politice. În ce îi privește pe autorii medievali români, este limpede că nu au cunoscut direct teoriile politicului din filosofia antică greacă, dar au avut acces, mai ales prin intermediul isihasmului palamit, la interpretările date imaginii sacre în linia moștenirii platoniciene, la formulări și proiecții imaginative cu un puternic caracter simbolic și paidetic.

Teoria și practica politică medievală au stat sub semnul modelului imperial bizantin, chiar dacă nefuncțional și abstract după 1453; el a influențat în mare măsură și imaginea puterii, și structura imaginarului. La rândul lui schematic (ca fenomen de cultură orală), imaginarul lumii ortodoxe a lăsat loc pentru prea puține creații locale autentice; sub supravegherea atentă a instituțiilor puterii laice și religioase, proiecțiile imaginative colective au rămas, timp de secole, aproape neschimbate. Cu toate acestea, planul oikonomic creștin, cu toate elementele sale moștenite de la gândirea greco-romană, a putut fi adaptat eficient la condițiile practice ale existenței comunității locale. Simbolic, cele două Rome s-au reîntâlnit aici, dar conflictul lor a persistat, pe o graniță între civilizații, culturi și spiritualități, unde dominantă a fost de la bun început ortodoxia, prin alegerea deliberată a românilor. Bizanțul a avut din nou câștig de cauză în fața Romei.

#### **IV. Valori ale antichității grecești în gândirea isihastă**

Ortodoxia românească, la începuturile ei instituționale, a fost influențată semnificativ de modelul teologic isihast. Faptul că la jumătatea secolului XIV triumfa, cu privire la relația dintre om și divinitate, viziunea palamită, se poate să fi influențat nu numai primele forme de organizare (predominant de tip monastic) ale vieții ecclesiale de la nord de Dunăre, ci și relațiile politice ulterioare dintre statele medievale românești și capitala bizantină amenințată de invazia otomană. Opțiunea fundamentală pentru o credință de tip isihast, profund ortodoxă, implicit non-unionistă (așa cum am amintit, se opunea unirii celor două biserici creștine), pare să fi dus la modificarea atitudinii față de instituția basileică propriu-zisă (întărindu-se, paradoxal, apelul la conținutul ei simbolic), cu toată diferența de prestigiu dintre ea și domnitorii români care o aleseseră drept reper politic și spiritual. Faptul s-a petrecut în ultimul ei secol de existență, chiar atunci când a avut mai multă nevoie de sprijin militar.

Esențial pentru demonstrația de față este faptul că isihasmul a reevaluat sursele filosofiei grecești și le-a reintegrat, prin apelul la patristică și la tradiția monastică ascetică:

Metoda rugăciunii lăuntrice sau a minții, cunoscută sub numele de isihasm, ține de tradiția ascetică a Bisericii de Răsărit și urcă, fără îndoială, la o antichitate îndepărtată. Trecându-se de la dascăl la ucenic pe cale grăită, prin pildă și îndrumare duhovnicească, această învățătură a rugăciunii lăuntrice nu a fost fixată în scris decât la începutul veacului XI, într-un tratat atribuit Sfântului Simeon Noul Teolog. Mai târziu, ea a fost tema unor scrieri deosebite ale lui Nechifor Monahul (veacul XIII), și mai ales ale Sfântului Grigorie Sinaitul, care a statornicit această lucrare pe la începutul veacului XIV la Muntele Athos. Sub o formă mai puțin explicită, găsim referințe la această tradiție ascetică la Sfântul Ioan Scărarul (veacul VII), la Sfântul Isihie Sinaitul (veacul VIII), la alți dascăli ai vieții duhovnicești din Orientul creștin. (Lossky 209-10)

Cu o bază teologică stabilită în cea mai mare parte de Grigorie Palamas, isihasmul, al cărui triumf a fost asigurat de sprijinul politic al lui Ioan VI Cantacuzino (împărat care nu a excelat prin știința de a practica puterea, ci prin anvergura sa culturală, dovedită și ca monah, după ce a ieșit din funcția basileică), a reprezentat cea de-a doua înfruntare constantinopolitană după iconoclastism cu o importanță majoră pentru civilizația ortodoxă. Într-un context politic, social și militar dezastruos pentru dinastia paleologă, teologia palamistă a întărit decisiv argumentația anti-unionistă a partidei monahale, implicit și anti-basileice. Tocmai acest conținut dogmatic a fost transmis apoi lumii post-bizantine, fapt ce i-a marcat comportamentul față de scaunul pontifical și față de prozelitismul catolic (orientat la un moment dat mai ales către români, pe baza argumentelor istorice legate de originea lor etnică și lingvistică).

Distanța filosofică dintre scolastica medievală de influență neo-tomistă – purtătoare a ideilor aristotelice, dar și a tezei primatului puterii papale – și teologia isihastă de sorginte neo-platoniciană a readus, în cadru politico-religios, dialogul dintre cei doi mari filosofi ai Greciei antice, tranșat anterior de gândirea iudeo-creștină.

Înfruntarea teologică din prima jumătate a secolului XIV a fost integrată în cele din urmă în discursul oficial, pentru că sprijinea programul pedagogic civil al puterii bizantine de restaurare a valorilor morale și spirituale. Apelul la această strategie s-a dovedit a fi necesar în condițiile în care marea cultură constantinopolitană decăzuse aproape complet, iar programul era susținut de basileii paleologi în continuarea dinastiei Comnenilor, ea însăși autoarea unui stil cultural foarte elevat, însă cu motivație etnică – deși complet datat –, respectiv aticismul elin. Eșecurile încercărilor de unire cu biserica papală au fost cauzate într-o anumită măsură, cum spuneam, de mișcarea monahală și de formarea unor noi baze doctrinale ale rezistenței ortodoxe, dar și de reacția violentă a populației Constantinopolului (care, în spiritul vechiului drept romano-bizantin de *veto*, și-a întărit opțiunea pentru formele pure ale credinței creștine „orientale”, manifestându-se parti-



zan, precum în perioada crizei icoanelor). Aceste răspunsuri la politica imperială pro-unionistă – vagă în secolul XIV, presantă în XV –, care au și cauze extra-doctrinale, au solicitat din plin tradiția locală antică; din nou, „de-socializând” filosofia timpului, în urma apelului la o metafizică de tip platonician.

În filosofia și teologia vremii însă, opțiunea pentru gândirea divinului în cheia tradiției post-platoniciene a devenit mai explicită prin opoziția manifestată de partida monahală (din nou) față de Varlaam din Calabria (condamnat la Conciliul din 1341 de la Constantinopol), dar și față de Nikephor Gregoras (fără să fie raționalist și aristotelic precum primul, a formulat o argumentație vehementă anti-palamită, ceea ce a dus la înțemnițarea sa în 1351, după ce a fost confirmată teologia isihastă, canonizată mai târziu, în 1368).

Alegând să se închine ortodoxiei, în perioada de afirmare și de recunoaștere a isihasmului, românii medievali optează implicit și pentru accepțiunile sale filosofice de sorginte platoniciană. Mai ales că, în viziunea lui Palamas, filosofia era:

... un instrument de exprimare a experienței creștine în termeni teologici, care se inspirau din vocabularul și imaginile filosofice, fără a se limita însă la acestea. (Arh. Crysostomos 208)

Cum una din mizele principale ale înfruntării catolicismului cu ortodoxia era tocmai doctrina trinității, teoreticianul isihasmului s-a opus atât metodei scolastice cu care Varlaam, în preajma dezbaterilor ce au avut loc la Constantinopol în 1333 și 1334, între ortodocși și catolici, a interpretat termenul *filioque*, cât și afirmației conform căreia filosofii greci ar fi putut avea experiența unei anume iluminări prin Dumnezeu. *Triadele* lui Palamas (cele nouă discursuri isihaste), răspunsuri date opozantului său unionist, se refereau la limitele cunoașterii divinității de către om, la participarea sa prin „îndumnezeire” la puterea divină, prin trăirea în chiar trupul lui Christos (ceea ce făcea imposibilă revelația despre care vorbea Varlaam), precum și la practicile ascetice (tradiție prescrisă de Maxim Mărturisitorul) ale călu-

gărilor de la Muntele Athos, centrul mișcării spirituale. Înfruntarea dintre el și Varlaam a ținut în primul rând de metodologia religioasă și de distanța dintre cunoașterea simbolică a divinului (agreată de o gândire creștină mai permisivă, de tip occidental) și cunoașterea strict spirituală (de tip contemplativ și introvert, dar care permitea comuniunea cu divinul, prin botez, sfintele taine și înfrățirea creștină, prin voia sau harul divin). Realizând totuși un important pas dincolo de platonism și de tradiția patristică, Palamas a refondat teologia trinității pe experiențele spirituale ale practicanților isihaști, pentru care divinul, transcendent și immanent, nu era o categorie filosofică preconcepută. Umanitatea christică, precum cea adamică, era pătrunsă de puterea divină; astfel, ființa muritoare căpăta dreptul de a accede la o cunoaștere specială, a puterilor necreate – nu, totuși, a esenței divine.

Apropierea lui Varlaam de problema trinității s-a făcut numai pe bazele filosofiei și ale unei teologii a cunoașterii simbolice, în timp ce scrierile palamite denotă un spirit soteriologic ortodox. Mai mult, Palamas vorbește despre o „trăire a Bisericii”, care este rezultatul deja-numitei „îndumnezeiri”. Apropierea de *oikonomia* credinței creștine este evidentă, ca temă necesară mai curând discursului ecclesiei, în timp ce isihasmul ascetic este legat de discursul monahismului athonit; ambele propun însă asumarea „re-nașterii” omului în trupul lui Iisus. Pentru această împlinire, este recomandată rugăciunea, ca modalitate purificatoare de cunoaștere. În termenii lui Platon, gândirea intelectuală (*noēsis*) se eliberează – prin influența Sfântului Duh, adaugă isihasmul – și de patimile trupului, și de gândirea discursivă (*diānōia*) și devine cunoaștere pură, nemediată. Spre diferență însă de filosoful antic, Palamas înțelege eliberarea intelectuală drept o practică ascetică (prelucrând din textele lui pseudo-Dionisie Areopagitul și ale lui Simion Noul Teolog), prin care gândirea intelectuală și credința (*noēsis* și *pīstīs*, la Platon) sunt conciliate, în sensul în care gândul este iluminat de puterile necreate, prin aplicarea terapeutică a sfintelor taine și prin recitarea neîntreruptă a rugăciunilor (Arh. Cryostomos 219).

Comentatorii actuali au reperat în polemica isihasmului, tra-

tată ca ultima mare dispută teologică de dinainte de 1453, două probleme majore: 1. o înfruntare între, pe de o parte, gândirea neo-tomistă occidentală de influență aristotelică și, pe de altă parte, neo-platonismul patristic reinterpretat, combinat la rândul lui cu tradiția monahală ascetică (în scrierile lui Grigorie Sinaitul și ale lui Grigorie Palamas); 2. o polemică între partida unionistă (reprezentată de Varlaam, trimisul instituțiilor constantinopolitane la curtea papală de la Avignon și viitor ierarh al bisericii romano-catolice) și rezistența ortodoxă. E posibil ca motivațiile să se fi combinat în contextul politico-religios și istoric al momentului, așa cum e posibil ca atitudinea critică și chiar tăioasă a lui Varlaam față de mai multe aspecte ale practicii credinței în partea orientală a Europei să fi accentuat anti-unionismul partidei monahale athonite și a populației capitalei bizantine, precum și formularea teologică a isihasmului, noua orientare. „Îndumnezeirea”, la care se referă și Lossky (196), îl privește pe fiecare credincios, însă în interiorul oikonomiei christice: credincioșii nu doar devin parte a lui Christos, ci Christos devine parte a lor (Pelikan 257).

Din nou se întâlnesc, în cercetarea de față, planul politic cu cel religios. Intenția unionistă a puterii basileice (care, cu acordul forțat al patriarhiei, încheie o înțelegere oficială cu papalitatea, fără succes în practică), reprezentată dogmatic de Varlaam din Calabria, a intrat așadar în conflict deschis cu teologia isihastă, dar în mod productiv. Aceasta din urmă a refăcut autoritatea spirituală patristică, printr-o interpretare nu revoluționară, ci, dimpotrivă, respectuoasă față de tradiția monastică ascetică. Modelul moral și spiritual al creștinului, propus de Palamas, s-a impus definiv în credința ortodoxă și a fost recunoscut de conciliile constantinopolitane. El a întâlnit totodată planul politico-religios al oikonomiei comunităților medievale – unele mult influențate de disputele constantinopolitane –, atât prin eoul și demarajul său general post-bizantin în lumea ortodoxă (chiar și la nivelul puterii autocrate, cum e cazul lui Neagoe Basarab), cât și prin practicarea sa în mediul monastic.

Precum iconoclasmul, curentul isihast a rămas în istoria imperiului și a lumii ortodoxe atât ca rezultatul unei crize teologice de

anvergură, cât și al unei crize a puterii înseși. Instituția basileică a ieșit înfrântă în ambele momente istorice. Dacă însă, în prima confruntare, papalitatea s-a situat alături de partida monahală învingătoare, a doua oară intențiile și teologiile lor au intrat într-o luptă dogmatică fără precedent, chiar dacă unele interpretări au redus-o la o dezbatere între două figuri remarcabile ale bisericii. În niciuna din crize nu pot fi însă ignorate instituțiile, care uneori au rămas în fundalul scenografiei, iar alteori au venit în avanscenă, jucându-și vădit rolul politic.

Prin aceste controverse, din păcate finalizate tragic pentru unii protagoniști (cu înțemnițare și condamnare la moarte), s-au decantat următoarele aspecte în plan teologic și teocratic:

1. Victoria iconodulilor și a teologiei icoanei, în secolul VIII, a impus doctrina iconologică, în baza tradițiilor apostolice și patristice, ele însele situate la confluența dintre filosofia antică a imaginii, interpretarea sa iudeo-creștină și iconografia religioasă, bazată pe epifaniile divine;
2. Prin textele vehemente ale patriarhului Nichifor, s-a ajuns la reinterpretarea conceptului de oikonomie creștină, în toată complexitatea sa – și ca plan de organizare teritorială și economică, și ca program de gestionare a bunurilor simbolice, și ca factor în/ prin care se diseminează natura și sacrificiul christic –, sarcină delegată instituției basileice (din rațiunile care ghidează pedagogia civilă și societatea creștină), pentru elaborarea unui program unic de exercitare a puterii;
3. Pe toată perioada imperiului bizantin, a avut loc un proces de consolidare a credinței în imaginea sacră, dar și în cea sacralizată a autocratului: puterea a oferit comunității, chiar de la început, o teologie și o teocrație corelate, pe baza cărora a guvernat. Ea a provocat implicit schema după care a fost memorată și proiectată în imaginarul colectiv experiența creștină. Prin mnemotehnicile culturii orale, comunitățile și-au stabilizat atât imaginea identitară proprie și pe cea despre alteritate, cât și a puterii înseși; aceasta însă a folosit în beneficiul mesajului ei, în plus, simbolistica iconografică și scenografia publică.

4. Natura profundă, „filosofică”, a creștinismului ortodox a fost reafirmat de teologia (monahală) isihastă (ca practică, interiorizată, ascetică, respectuoasă față de modelele exemplare și față de morala creștină de până la Sfinții Părinți). Ea reprezintă ultima (re)formulare importantă a sa, difuzată în spațiul post-bizantin înainte de căderea Constantinopolului, preluată și de gândirea românească medievală (în mod oficial, chiar de la jumătatea secolului XIV).

Prin filtrul limbii și al culturii slavone, românii medievali au cunoscut din textele sbornicelor nume de referință ale mișcării isihaste: *Cuvinte alese din cartea lui Dionisie Areopagitul*; excepte și învățăături, în codexurile românești, preluate din Grigorie Sinaitul; „cuvinte” prescrise din patriarhul Callist, în sbornice slavo-române; texte în sbornice nemțene, prescrise din Grigorie Palamas (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 42-43). Activitatea intensă de copiere a acestor scrieri isihaste atestă forța curentului de idei și a teologiei pe care le-au cunoscut instituțiile religioase românești încă de la înființarea lor. Bineînțeles, ca și în cazul iconoclasmului – deși, istoric, mai aproape (lucru decisiv) –, lista acestor texte nu reflectă polemica propriu-zisă și, în consecință, nimic din atitudinea radicală și creativă a poziției unioniste. „Biblioteca” ecclesiastică românească se înscriseră, chiar de la momentul înființării ei, în cea mai conservatoare tradiție, departe de controverse sau de subiecte polemice; și nici nu se va modifica ulterior față de canon sau de teologia clasică.

Unii cercetători contemporani critică această situație pasivă în trezina conservatorismului ortodox; alții o laudă, subliniind tocmai consecvența și fidelitatea față de modelul preluat. Oricât de obedient ar fi modul în care ecclesia românească s-a raportat la valorile religioase bizantine, linia constantă pe care a urmat-o discursul său în toată perioada medievală a dublat-o, așa cum demonstrează studiile de specialitate, pe cea urmată de puterea laică, de guvernare în spirit creștin; în acest fel, i-a întărit ideile politice, forțate în mare parte de circumstanțe să rămână constante. Cultura teologică și exegetica reli-

gioasă românească au dat de aceea rareori răspunsuri originale în raport cu tradiția, concentrându-se mai mult asupra soluțiilor de moment în fața presiunilor istorice și mai puțin sau deloc asupra chestiunilor teoretice sau interpretative.

Moștenirea pe linie sârbească a Hilandarului, spre exemplu (țarina Mara trece asupra lui Vlad Călugărul, în 1493, sarcina întreținerii cu fonduri a mănăstirii athonite) îi este transmisă și lui Neagoe Basarab (alții îi vor urma); devine astfel posibilă asimilarea unor idei și a unor atitudini isihaste chiar la nivelul politicii post-bizantine (o diferență importantă față de ultimii basilei). Planul de gestionare a comunității creștine (românești), care implica administrația atât a bunurilor simbolice, cât și a celor materiale, în numele unei oikonomii mai generale, a fost preluat și menținut timp de secole în baza teologiei ortodoxe și a modelului bizantin de putere. Îndepărtat, neinteresat și oricum distrus curând, de aceea tot mai abstract în timp, el nu a coincis cu practica politică locală, de la început defensivă. Convergența acestor direcții de guvernare, reflectate în valoroasa carte de parenetică ortodoxă *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Theodosie*, atestă conștiința necesității de a domni înțelept peste lumea laică, în descendență constantiniană, de a fi un exemplu pentru supuși, dar și de a veghea și de a îndruma atent viața spirituală generală, în descendență chistică. Mai mult sau mai puțin simbolic, puterea e concentrată din nou în mâna unui așa-numit descendent al basileilor (în majoritatea covârșitoare a cazurilor, genealogia este imaginară sau foarte discutabilă, inclusiv la Neagoe); domnitorul nu mai are nevoie de nicio înaltă acreditare (ecclesiastică), pentru că dreptul îi este oricum garantat de argumentația teocratică și teologică, pe care o poate invoca și utiliza și singur, atunci când are nevoie (cazul lui).

Adaptarea locală a planului oikonomic s-a făcut totuși într-un mod nu lipsit de interes, pentru că opțiunea pentru isihasm a dus la o deschidere mult mai mare față de mediul intelectual bizantin, cu toate „distanțele” de înțeles. Pe lângă texte juridice majore (precum *Sintagma* lui Vlăstariș) sau de exegetică generală, teologia isihastă a dus și la integrarea prin citare (dacă nu chiar citire), cu numirea sau

nu, a fundamentelor ei: filosofia platoniciană, iudeo-creștinismul, patristica și scrierile iconodule din secolele VIII-XI.

Studierea filosofiei însemna pentru cărturarii români din secolele XIV-XVI în primul rând cercetarea operei patristice, alcătuită din texte în care construcțiile abstracte abundă. Contactul cu gândirea antică ... se înfăptuia astfel atât prin intermediul numitelor texte – compuneri ale unor autori nutriți direct la sursele filosofiei eline –, care vehiculau concepte antice „încreștinate”, cât și prin consultarea nemijlocită a fragmentelor din tezaurul elin mai cu seamă (dar și latin) pătrunse în sbornice și a comentariilor pe marginea vechilor scrieri. Nici unele, nici altele nu lipseau din fondul de carte aflat la îndemâna cărturarilor români. (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 35)<sup>1</sup>

Cele două momente de criză doctrinară, importante pentru dezbaterile teologice și pentru teoriile instituționale elaborate atunci, au pregătit de fapt atât direcțiile fundamentale ale gândirii religioase post-bizantine, cât și pe cele ale teoriei puterii laice. Cum în toată istoria imperiului bizantin *summum*-ul întâlnirii dintre teologie și teocrație l-a constituit persoana împăratului-sacerdot, este aproape imposibil de discutat conținutul ideatic al iconoclasmului sau cel al isihasmului în absența precizărilor legate de implicarea politică a instituțiilor puterii.

Oamenii de cultură bizantini, deopotrivă teologii și scriitorii laici, pentru a întări teoria puterii Imperiului și a Ecclesiei, s-au referit cu consecvență la aceleași nume prestigioase din tradiția de sud și de sud-est a continentului: Platon și Aristotel, priviți ca premergători incontestabili ai gândirii creștine; Plotin, Ghemistos Plethon, Ioan

<sup>1</sup> Important e comentariul ulterior, unde apar trimerite la manuscrise slave din fondul B.A.R., în care sunt prezente traduceri din Aristotel sau prelucrări și adaptări la gândirea patristică ale categoriilor din *Logica* sa, precum și fragmente preluate din filosofia elină sau din teologia bizantină clasică, a Sfinților Părinți. V. Mazilu 35-36.

Damaschinul (interesat direct de Stagirit), dar și Varlaam din Calabria (important nu atât pentru conținutul scrierilor, cât pentru rolul său).

Prin această sondare „arheologică” – în siajul teoriei lui Michel Foucault –, în căutarea unor formațiuni discursive, modele, teme, idei și noțiuni-cheie pentru imaginarul european premodern, s-ar putea ajunge la perspective noi asupra relației dintre gândirea medievală românească (politică, teologică sau colectivă) și tradiția greco-romană și creștină a instituțiilor de putere din regiune. Modelul bizantin, *summum* al istoriei politice în primul mileniu creștin, a cumulat, pentru a ajunge la un plan propriu de guvernare oikonomică, moștenirea imaginarii antic (filosofic și spiritual) al *polis*-ului cu autoritatea instituției imperiale romane, tradiția apologetică și gândirea neo-platoniciană cu Textele Sfinte. În lumea ortodoxă post-bizantină, țările române au devenit și ele moștenitoare *de facto* (discutabil dacă și *de iure*, prin „închinare”) ale acestei vechi tradiții.

La marginea imperiului constantinopolitan, începând cu secolul III d.Ch., teritoriile locuite de populația daco-romană au rămas o zonă incertă și slab cunoscută, dar și un areal de civilizație în care au intervenit în timp influențe culturale creatoare. Mult mai târziu, în perioada întemeierii statelor medievale, populația nord-dunăreană a creat o situație istorică interesantă: abandonată cândva de Roma și ignorată timp de un mileniu de Constantinopol, avea să-și decidă în secolul XIV calea politică și dogmatică aparent în favoarea unei capitale imperiale, dar care era practic aproape singură. Alegând Bizanțul ca vag reper politic, fără niciun sacrificiu, ea a renunțat de fapt la argumentul etnic care ar fi legat-o spiritual de Roma catolică, dar ar fi subordonat-o teritorial altei puteri. Preluarea și adaptarea planului ortodox de guvernare politico-religioasă a oikonomiei locale i-au complinit și i-au demarcat în plan regional identitatea, destinul și imaginarul colectiv.

Statele medievale românești aveau astfel să probeze și ele că „uitarea”, în istorie, are și revers.



## În loc de concluzii

Acesta nu poate fi un final propriu-zis, pentru că, dată fiind metoda aleasă, cercetarea de față rămâne un șantier deschis. Am căutat răspunsuri la mai multe întrebări, stârnite de acest subiect bogat, imaginarul colectiv. Nu oriunde, ci la rădăcina indicată de primele atestări ale cuvântului. Aflându-le, am pătruns apoi în mai multe probleme colaterale, ca într-un organism viu, prin capilarele lui, până acolo unde „pulsează” formațiunile discursive, semantismele vechi, simbolurile, imaginile și teoriile, detaliile istorice și opțiunile politice, care fac, toate, să se articuleze marele corp al imaginarului – această lume internă a mentalului colectiv, cum l-am numit de la început.

Sondarea arheologică ne-a purtat până la straturi de cultură adânci, în antichitatea greco-romană, pe nivelele și sub-straturile sale colaterale, și ne-a permis să ne deplasăm atât pe axul vertical, al perioadelor, cât și pe orizontală, în spațiu, urmărind translația din secolul IV dinspre Roma înspre Bizanțul lui Constantin I. Pe tot traseul, ne-am oprit doar asupra a patru perioade (secolul V-IV î.Ch, ultima vârstă a democrației grecești; secolele I-IV d.Ch, principatul roman/secolul IV constantinopolitan; secolele VIII-IX, iconoclasmul; secolul XIV, isihasmul) și am trimis, punctual, către un moment sau o mărturie relevantă în analiză. De fapt, culisările est-vest au fost mai numeroase, iar influențele la distanță, interferențele, disocierile și rupturile de până

în anul 1054, chiar 1453, au fost și ele destule și importante pentru modul în care civilizația greco-romană s-a decantat după 330 d.Ch., iar comunitățile și-au proiectat identitatea în imaginarul lor colectiv.

Constantin I a lăsat în urma lui occidentul și astfel a schimbat atât soarta cetății eterne, cât și pe cea a Europei. Uitarea Romei nu a însemnat altceva, aparent, decât părăsirea ei temporară de către împărat. Cetatea a fost copiată arhitectural și reduplicată simbolic în Bizanț, dar pe alte baze, elene și creștine, și cu o altă ideologie. În cele din urmă, uitarea a fost definitivă.

Un eseu istoric despre memorie este această carte, în căutarea unor răspunsuri la întrebarea: cum s-a format imaginarul bizantin? Așa cum Roma a dat o scenografie urbană a triumfului, ceremonialul său imperial a dat o formulă de raportare la trecut, preluată de credința creștină din ritualul păgân, dar în plan simbolic. Cum religia monoteistă a oferit dintr-o dată mai mult decât ar fi putut orice altă comunitate din imperiu să aibă și pentru că noul oraș-mată al imperiului și tânărul său *populus* nu aveau un trecut comun de glorificat, creștinismul a fost integrat cu ușurință de lumea constantinopolitană și de instituțiile sale. Doliul greco-roman a luat chiar din secolul IV forma penitenței creștine. Credinciosul deplângea acum un singur destin, pe al lui, și spera în salvarea acordată prin sacrificiul christic. Noul imperiu pierduse caracterul etnic roman, dar salvase ideea universalității, prin creștinism.

Acest posibil răspuns obligă însă la alte și alte căutări, de aceea zonele de investigație „arheologică” se pot mări și se pot adânci. Pe măsură ce șantierul crește, câmpurile se deschid panoramic, iar cu ajutorul mărturiilor și al bibliografiilor specializate privirea devine tot mai cuprinzătoare. Imaginarul bizantin poate fi cercetat în numeroase feluri, dar am ales să indic doar două momente după secolul IV, în care problema imaginii a fost centrală și a reamintit de filosofia antică: disputa icoanelor și isihasmul. Conflictele dramatice iscate în jurul relațiilor dintre instituții și dintre viziunile lor asupra modului de a gestiona imaginea sacralului au dus la schisme și la radicalizări doctrinare ale centrelor ecclesiastice Constantinopol și Roma, dar și între *basilēia* și monahismul oriental. În cele din urmă, imaginarul colectiv a oglindit

efectele acestor procese de transformare și, la rândul lui, s-a modificat în timp în raport cu sistemul puterii și cu societatea creștină.

Occidentul regăsește *Roma* odată cu renașterea italiană. De aceea, am vrut să închid seria de imagini care prefăteză această carte cu *Pietà Bandini*, în care artistul (Michelangelo, sub rasa lui Nicodim) înlocuiește orice altă formă de putere terestră. Așa cum susține trupul christic, după coborârea de pe cruce, se situează chiar deasupra lui. Își afirmă credința, dar și propriul sacrificiu în numele creației inspirate de divin, ceea ce îi dă dreptul să se reprezinte pe sine însuși ca un „ales”, să „atingă” sacrul, corpul christic, „trecutul”, în figurarea lui absolută pentru creștini. El poate avea o relație directă, prin opera creată, cu principiul suprem, eludând orice alt intermediar; precum un basileu.

Am urmărit deliberat să pun în dialog statuia antică *Togatus Barberini* cu acest Michelangelo: romanul privește spre viitor, ocrotind și fiind ocrotit de trecut (busturile strămoșilor săi); renașcentistul italian împrumută haina cea mai umilă, pentru a-și afirma, cu deplina conștiință a libertății sale de spirit și a geniului său, dreptul de a privi pe deasupra trupului christic, pe care îl susține el însuși, penitent și îndurerat. Văd în această relație, între aristocratul păgân și creatorul creștin, o parabolă vizuală a imaginarului, pe care am vrut să-l înțeleg mai bine. Ambii caută să controleze trecutul, prin omagierea comemorativă, cu speranța de a controla și propria lor imagine din viitor. De la rigoarea și interiorizarea nobilului roman, la dramatismul grupului statuar renașcentist – nu întâmplător, conceput pentru a fi chiar monumentul funerar al artistului –, în principal imaginarul a fost cel care a „rostit” discursul colectiv despre putere. De aceea am pus în paralel, prin imagini, cele două lumi, romană și bizantină (sau influențată de aceasta); între ele, ca o punte către renașterea care prefăteză societatea modernă, am ales să așez reprezentarea de către Giotto în Judecata de Apoi de la Padova a unui donator umil, Scrovegni, care caută să răscumpere, prin finanțarea unei construcții religioase, memoria tatălui său, un fost... cămătar.

În plină renaștere „romană”, deși în cel mai profund doliu creștin, Michelangelo, un artist, dislocă „puterea” și afirmă adevărul prim discurs vizual al modernității, care deja se anunță insurgentă.



## Bibliografie generală

### Surse

- Aristotel. *Opere* 4. Trad. Antonio Russo e Renato Laurenti. Roma: Laterza, 2001. [1973]
- . *Poetica*. Studiu introd., trad. și comentarii D. M. Pippidi. Ed. îngrijită de Stella Petecel. București: IRI, 1998.
- . *Etica nicomahică*. Trad., studiu introductiv, comentarii și index Stella Petecel. București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1998.
- . *Politica*. Ed. bilingvă. Trad., comentarii, note și index Alexander Baumgarten. București: Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- . *Despre suflet*. Trad. și comentarii Alexander Baumgarten. Ediția a II-a. București: Univers Enciclopedic Gold, 2013.
- Marcus Aurelius. *Gânduri pentru sine însuși*. Ed. bilingvă. Trad., studiu introductiv, note și indici Cristian Bejan. București: Humanitas, 2013.
- Platon. *Œuvres complètes*. Trad. et notes par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950. 2 vol.
- . *Opere complete*. Ed. îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie. București: Humanitas. Vol. I (2001), II (2002), IV (2004).
- . *Legile*. Trad. E. Bezdechi. Introd. și trad. cărții XIII Șt. Bezdechi. Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- Plotin. *Opere*. Vol. I. Trad., lămuriri preliminare și note Andrei Cornea. București: Humanitas, 2002.
- Les Stoiciens*. Textes traduits par Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962.

**Volume științifice**

- Ahrweiler, Hélène. *Ideologia politică a imperiului bizantin*. București: Corint, 2002. [1975]
- Akşit, İlhan. *Chora. Mosaics and Frescoes*. Istanbul: Akşit Kultur Sanat ajans, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- . *Starea de excepție. Homo sacer II*, 1. Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2008. [2003]
- . *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II*, 5. Torino: Bollati Boringheri, 2012.
- Alexander, Paul J. *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London: Variorum reprints, 1978.
- Angold, Michael. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- Athanassiadi, Polymnia. *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- Badiou, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998.
- Barbu, Daniel. *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*. București: Babel, 1998.
- Belting, Hans. *La vraie image. Croire aux images?* Paris: Gallimard, 2007. [2005]
- Benoist, Stéphane. *Rome, le prince et la cité*. Paris: PUF, 2005.
- Besançon, Alain. *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*. București: Humanitas, 1996. [1994]
- Boulnois, Olivier. *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Mozan Âge (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Seuil, 2008.
- Boulogne, Jacques. „Le statut de l'image dans les systèmes de pensée grecs”. Thomas 39-48.
- Bréhier, Louis. *La civilisation byzantine*. Paris: Albin Michel, 1970.
- Brezeanu, Stelian. *Romanitatea orientală în Evul Mediu*. București: All, 1999.
- Brown, Peter. *Întemeierea creștinismului occidental*. Iași: Polirom, 2002. [1996]
- Browning, Robert. *Giustiniano e Teodora*. Milano: Librex, 1974. [1971]
- Casertano, Giovanni. „Introduzione”. Formigari, Casertano și Cubeddu 13-17.
- Cavallo, Guglielmo (coord.). *Omniul bizantin*. Iași: Polirom, 2000. [1992]
- di Capua, Luigi. „L'immaginazione politica nella Repubblica di Platone”. Formigari, Casertano și Cubeddu 17-35.

## Bibliografie generală

- Charaudeau, Patrick. *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris: Vuibert, 2005.
- Cizek, Eugen. *Mentalități și instituții romane*. București: Globus, 1998. [1987]
- Cornea, Andrei. *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*. București: Meridiane, 1984.
- . *Sciere și oralitate în cultura antică*. București: Humanitas, 2006.
- . *O istorie a neștiinței în filosofia greacă*. București: Humanitas, 2010.
- Corsi, Pasquale. *La spedizione italiana di Costante II*. Bologna: Patron, 1983.
- Cox Miller, Patricia. *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. Philadelphia: U of Pennsylvania Press, 2009.
- Arh. Crysostomos. *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici. De la cruciada a IV-a până la controversa isihastă*, București: Vremea, 2001.
- χώρα. *Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*. 3-4 (2005-2006). *Images et représentation dans la philosophie ancienne*. Coord. Anca Vasiliu. Iași: Polirom.
- Dagron, Gilbert. *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris: PUF, 1974.
- . *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaro-papisme” byzantin*. Paris: Gallimard, 1996.
- Van Dam, Raymond. *The Revolution of Constantine*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- Daniélou, Jean. *Message évangélique et culture hellénistique*. Tournai: Desclée, 1961.
- . *Biserica primară (de la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*. București: Herald, 2008. [1985]
- Dolcini, Carlo (coord.). *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale*. Torino: UTET Libreria, 2000.
- . „I due poteri universali. Il sorgere della riflessione politica in Occidente tra Alto Medioevo e Medioevo centrale”. Dolcini 99-120.
- Dubois, Claude-Gilbert. „Les modes de classification des mythes”. Thomas 28-35.
- Duby, Georges. *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. București: Meridiane, 1998. [1978]
- Dumézil, Georges. *Mythes et épopées*. Gallimard: Paris, 1968-73. 3 vol.
- Durand, Gilbert. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Trad. Marcel Aderca. Postfață Cornel Mihai Ionescu. București: Univers Enciclopedic, 1998. [1960]
- . *L'Immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*. Como: RED, 1996. [1994]
- Ferluga, Jarlan. *Bisanzio. Società e stato*. Milano: Sansoni, 1974.

- Ferraris, Maurizio. *L'immaginazione*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Filosofia greacă până la Platon*. 2 vol. București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979 și 1984.
- Finley, Moses I. *L'invention de la politique. Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine*. Paris: Flammarion, 1985. [1983]
- Flower, H. I. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford: Oxford UP, 1996.
- Follon, Jacques. „La notion de *phantasia* chez Platon”. Lories și Rizzeiro 1-15.
- Formigari, Lia, Giovanni Casertano și Italo Cibeddu. *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*. Urbino: Carocci, 1999.
- Foss, Clive. *Rome and Byzantium*. Oxford: Oxford UP, 1977.
- Foucault, Michel. „Nietzsche, la généalogie, l'histoire”. *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1996.
- . *Arheologia cunoașterii*. Trad. note și postfață Bogdan Ghiu. București: Univers, 1999. [1969]
- Gilbert, Felix. *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*. Torino: Einaudi, 1970.
- Gilson, Étienne. *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. Firenze: Scandicci, 1998. [1922]
- Grabar, André. *Iconoclasmul bizantin*. București: Meridiane, 1992. [1957]
- Grabar, André. *Les origines de l'esthétique médiévale*. Paris: Macula, 1992.
- Giorgini, Giovanni. „Il pensiero politico greco dai sofisti a Platone”. Dolcini 1-34.
- Hannestad, Niels. *Monumentele publice ale artei romane*. 2 vol. București: Meridiane, 1989. [1986]
- Galinsky, Karl. *Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Ginzburg, Carlo. „Représentation: le mot, l'idée, la chose”. *Annales*, 1991: 1219-34.
- Le Goff, Jacques. „Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?” *Actes du 100è congrès national des sociétés savantes*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1977. 31-38.
- . *Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația evului mediu*. București: Meridiane, 1986. 2 vol. [1977]
- . *Imaginarul medieval*. București: Meridiane, 1991. [1985]
- . *Sfântul Francisc din Assisi*. Iași: Polirom, 2000. [1995]
- Grabar, André. *Iconoclasmul bizantin*. București, Meridiane, 1991. [1957]
- Guran, Petru (coord.). *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*. Actes des colloques. București: New Europe College, 2001.



- Guțu, Gh. *Dicționar latin-român*. București: Humanitas, 2003.
- Guyon, Gérard. *Le choix du royaume. La conscience politique chrétienne de la cité (I<sup>er</sup> – IV<sup>e</sup> siècle)*. Genève: Ad Solem, 2008.
- Kraut, Richard. *Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 2002.
- Impellizzeri, Salvatore. *La letteratura bizantina da Costantin a Fozio*. Milano: Accademia/Rizzoli, 1993.
- Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Harvard: Harvard UP, 1961.
- . *La naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*. Paris: Cerf, 1966. [1936]
- . *Paideia. The ideals of Greek Culture*. Oxford: Oxford UP, 1986. 3 vol. [1939-1944]
- Kantorowicz, Ernst H. *Œuvres. L'Empereur Frédéric II*. [1927] *Les deux corps du roi*. [1957] Paris: Gallimard, 2000.
- . *I misteri dello Stato*. Genova: Marietti 1820. [1944-1961]
- Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London: Penguin, 1986.
- Lanza, D. și O. Longo (coord.). *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*. Firenze: Olschki, 1989.
- Lavaud, Laurent. *L'Image*. Paris: Flammarion, Paris: Flammarion, 1999.
- Lories, Danielle și Laura Rizeiro (ed.). *De la phantasia à l'imagination*. Bruxelles: Peeters, 2003.
- Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. București: Anastasia, 1993. [1944]
- Louth, Andrew pr. *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*. Sibiu: Deisis, 2010. [2002]
- Lung, Ecaterina. *Istoricii și politica la începuturile evului mediu european*. București: EUB, 2001.
- Maltese, Enrico Valdo. *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*. Torino: Paravia, 1995.
- , Umberto Albini (a cura di). *Bisanzio nella sua letteratura*. Milano: Garzanti, 2004.
- Maffei, Fernanda. *L'arte bizantina nell'età di Giustiniano*. Firenze: Giunti, 1988.
- Mango, Cyril. *La civiltà bizantina*. Roma-Bari: Laterza, 1998. [1980]
- Marin, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Minuit, 1981.
- . *Des pouvoirs de l'image. Gloses*. Paris: Seuil, 1993.

- Matsoukas, Nikolaos. *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu*. București: Ed. Bizantină, 2003. [1981]
- Mazilu, Dan-Horia. *Recitind literatura română veche*. București: Ed. Universității din București. Vol. I. 1992.
- Mesina, Laura. „Războiul celor două Rome. Imaginea puterii: scriitură și spațiu urban, sub privirile a patru scriitori”. *Orașul și literatura*. Coord. Dumitru Chioaru. București: ART, 2009. 35-49.
- Minois, Georges. *Istoria infernurilor*. București: Humanitas, 1998. [1991]
- Mistretta, Francesco. *Il Duomo di Monreale. „Città dal Tempio d'Oro”*. Palermo: Mistretta. 2007.
- Mondzain, Marie-José. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Seuil, 1996.
- Moreschini, Claudio și Enrico Norelli. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*. vol. I. *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*. Iași: Polirom, 2001. [1995]
- Moutsopoulos, E. *Problema imaginarii la Plotin*. București: Omonia, 2002. [2000]
- Obolensky, Dimitri. *Un commonwelth medieval: Bizanțul*. București: Corint, 2002. [1971]
- Olaru, Cristian. *Ideologia imperială în Antichitatea târzie*. București: Editura Universității din București, 2005.
- Neschke-Hentschke, Ada. *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*. Louvain: Peeters. Vol. 1, 1995. Vol. 2, 2003.
- Nicol, Donald M. *Împăratul fără de moarte. Viața și legenda lui Constantin Paleologul, ultimul împărat al romanilor*. Iași: Polirom, 2003.
- Patlagean, Évelyne. *Structure sociale, famille chrétienne à Byzance (IV-XI)*. Studies Series. London: Variorum Reprints, 1981.
- . *Santità e potere a Bisanzio*. Milano: Il Saggiatore, 1992. [1991]
- . *Un medioevo greco. Bisanzio tra IX e XV secolo*. Bari: Dedalo, 2009. [2007]
- Pelikan, Jaroslav. „The spirit of Eastern Christendom (600-1700)”. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. II. Chicago: U of Chicago P, 1974.
- Peters, Francis E. *Termenii filosofiei grecești*. București: Humanitas, 1997. [1967]
- Piganiol, André. *L'Empire chrétien*. Paris: PUF, 1972. [1947]

- Pippidi, Andrei. *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII*. București: Corint, 2001.
- Platon, Al.-Florin. *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*. Iași: Ed. Universității „Al.I. Cuza”, 2000.
- Riché, Pierre. *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*. București: Meridiane, 2001. [1962]
- Ricœur, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1985. 3 vol.
- . *Memoria, istoria, uitarea*. Trad. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik. Timișoara: Amarcord, 2001. [2000]
- Rist, J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1969.
- Rizzeiro, Laura. „Plotin et la notion d'«imagination»”. Lorries et Rizzeiro. 79-103.
- Runciman, Steven. *La teocrazia bizantina*. Firenze: Sansoni, 1988. [1977]
- . *Le schisme d'Orient. La papauté et les Églises d'Orient XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 2005. [1955]
- Santoto, Rodo. *Palermo. La „Martorana” e San Cataldo*. Palermo: Arnone, 2005.
- Skinner, Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris: Albin Michel, 2001. [1978]
- Stăniloae, Dumitru. *Din istoria isihasmului în ortodoxia română* (texte selectate din *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*). București: f.ed. 1979.
- Strauss, Leo. *Cetatea și omul*. Iași: Polirom, 2000. [1964]
- Talbot Rice, David. *Byzantine Art*. Oxford: Penguin, 1968.
- Tatakis, Vasile. *La philosophie byzantine*. Paris: PUF, 1959.
- Theissen, Gerd. *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*. Paris: Cerf, 2002. [2000]
- Thomas, Jöel. (coord.). *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998.
- Todorov, Tzvetan. *Teoria simbolului*. București: Univers, 1980. [1977]
- Tristan, Frédérick. *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*. București: Meridiane, 2002. [1996]
- Vallery-Radot, Maurice. *L'Église des premiers siècles. Une lumière pour notre temps*. Paris: Perrin, 1999.
- Varotti, Carlo. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento da Petrarca a Machiavelli*. Milano: Bruno Mondadori, 1998.
- Vasiliu, Anca. *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*. Paris: Vrin, 1997.

- . „Vision noétique, contemplation ou vie dans l'esprit? La lettre et l'image selon le Grand Basile”. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*. Tome 117-2005-1. 27-51.
- . „Racines platoniciennes pour une philosophie de l'image”. *Χώρα* 3-4 (2005-2006). 23-45.
- . *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. Paris: Vrin, 2008.
- . *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris: PUF, 2010.
- . *Images de soi dans l'antiquité tardive*. Paris: Vrin, 2012.
- Védérine, Hélène. *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- Vegetti, Mario (coord.). *Il sapere degli antichi*. Torino: Boringhieri, 1985.
- . *L'etica degli antichi*. Bari: Laterza, 1989.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mit și gândire în Grecia antică*. București: Meridiane, 1995. [1988]
- . *Originile gândirii grecești*. București: Symposion, 1995. [1992]
- . *Figure, idoli, maschere, Il racconto mitico, da simbolo religioso a immagine artistica*. Milano. Il Saggiatore, 2001. [1990]
- Veyne, Paul. *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.
- . *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil, 1983.
- . *L'empire gréco-romain*. Paris: Seuil, 2005.
- Yerasimos, Stéphane. *Constantinople. Istanbul's Historical Heritage*. Paris: Eric Koehler, 2000.
- Zanetti, Gianfrancesco. „Il pensiero politico di Aristotele”. *Dolcini* 35-70.
- Zumthor, Paul. *Încercare de poetică medievală*. București: Univers, 1983. [1972]
- Whittaker, Thomas. *Neoplatonismul. Un studiu asupra istoriei elenismului*. București: Herald, 2007. [1998]
- Wunenburger, Jean-Jacques. *Imaginarul*. Cluj-Napoca: Dacia, 2009. [2003]

## Lista ilustrațiilor

- Fig. 1. *Togatus Barberini*. Nobil cu togă, ținând busturile strămoșilor. A doua parte sec. I î.Ch. Muzeul Capitolin, Roma.
- Fig. 2.a. *Jupiter Otricoli* (replică a statuii de cult Jupiter Capitolinul), prima jumătate sec. I î.Ch. Muzeul Vatican, Roma.
- Fig. 2.b. Alegoria Romei. Monedă (verso) din timpul domniei lui Nero (54-68 d.Ch.). Monetăria Romei.
- Fig. 3. *Ludovisi Mars* (probabil Ahile). Copie romană după o statuie greacă (*Scopas*), 340-30 î.Ch. Palatul Altemps Roma. Muzeul Național Roman, Roma.
- Fig. 4. *Mars Ultor*, prima parte sec. II d.Ch. (copie). Templul augustean al lui Mars Ultor, Roma.
- Fig. 5. Augustus, ca *Pontifex Maximus* (27 î.Ch-14 d.Ch.). Palatul Massimo alle Terme. Muzeul Național Roman, Roma.
- Fig. 6. Augustus (27 î.Ch-14 d.Ch.). Muzeul Vatican, Roma.
- Fig. 7. *Gemma Augustea*, 10 d.Ch. (18,7 x 22,3 cm). Muzeul de Istoria Artei, Viena. Registrul superior: Augustus, cu sceptru, ca Jupiter întronat, stând alături de zeița Roma. Semnul Capricornului, ca simbol al *oikouménè*. Alte figuri alegorice (dreapta): Oceanos și Tellus Italiae; (stânga) Victoria, în car alegoric, Tiberius (succesorul la domnie).
- Fig. 8. Dipticul Barberini. Fildeș. Împăratul Anastasius (491-518). Muzeul Luvru, Paris. Împăratul primește tributul adus de populațiile cucerite. Victoria lui este binecuvântată de Christos și reprezentată figural după iconografie de tradiție romană târzie.

## UITAREA ROMEI

- Fig. 9.a. Leon VI (886-912), prosternat în fața Pantocratorului. Mozaic, c. 920. Nartex. Hagia Sophia, Istanbul. În medalioane, Fecioara Maria și Arh. Mihail.
- Fig. 9.b. Christos Pantocrator, cu papa Onorio III (1216-27) prosternat (detaliu). Mozaic, sec. XIII. Meșteri venețieni. Basilica San Paolo fuori le mura, Roma.
- Fig. 9.c. Încoronarea lui Ruggero II (1130-54) de către Iisus. Mozaic, secolul XII. Basilica Santa Maria dell'Ammiraglio (San Nicolò dei Greci) „La Martorana”, Palermo.
- Fig. 9.d. Încoronarea lui Wilhelm II (1166-89) de către Pantocrator. Mozaic, 1166. Domul din Monreale, Palermo.
- Fig. 10.a. Împăratul Theodosius I (345-95), însoțit de fiii săi, Arcadius și Honorius, și de împăratul Valentinianus II (375-92) al imperiului roman de vest. Partea de nord-vest a bazei obeliscului egiptean, registru superior. Istanbul.
- Fig. 10.b. Împăratul Theodosius I (345-95), însoțit de fiii săi, Arcadius și Honorius, și de împăratul Valentinianus II (375-92), al imperiului roman de vest. Partea de sud-vest a bazei obeliscului egiptean, registru superior. Istanbul.
- Fig. 11. Iustinian I (527-65), însoțit de arhiepiscopul Maximilian, generalul Belizarie și suita. Mozaic, secolul VI. Basilica San Vitale, Ravenna.
- Fig. 12. Theodora (527-48) și suita sa. Mozaic, secolul VI. Basilica San Vitale, Ravenna.
- Fig. 13.a. „Marea friză traianică”. Victoria romanilor asupra dacilor. Arcul lui Costantin (montată aici de la începutul secolului IV), Roma.
- Fig. 13.b. Baza Columnei lui Traian (113 d.Ch.). Apolodor din Damasc. Forumul lui Traian, Roma.
- Fig. 14. Alegoria Victoriei care enumeră faptele de glorie ale lui Traian, în fața unui *tropaion* (monument construit din armele dușmanilor înfrânți). Columna lui Traian (113 d.Ch.). Forumul lui Traian, Roma.
- Fig. 15. Sinuciderea lui Decebal (106 d.Ch.). Columna lui Traian (113 d.Ch.). Forumul lui Traian, Roma.
- Fig. 16.a. *Homilia Sf. Ioan Chrisostomos*. Demnitari (detaliu). Biblioteca Națională a Franței, Paris.
- Fig. 16.b. *Homilia Sf. Ioan Chrisostomos*. Împăratul Nicephoros III Botanides (1078-81), înconjurat de demnitari. Deasupra tronului se află Adevărul și Justiția (detaliu). Biblioteca Națională a Franței, Paris.

- Fig. 17.a. Augustus, ca *Pontifex Maximus* (detaliu). Palatul Massimo alle Terme. Muzeul Național Roman, Roma.
- Fig. 17.b. *Ara Pacis Augustae* (9 î.Ch.). Figura alegorică a lui Tellus, Pământul (Italia sau Pacea). *Ara Pacis*, Roma.
- Fig. 18. Columna lui Antoninus Pius (161 d.Ch.). Relief de pe pedestal. Muzeul Vatican, Roma. Închinat soției sale, Faustina. Apoteoza cuplului imperial. *Aion*, simbolul eternității. Alegoriile Romei și Câmpului lui Marte, reprezentat cu Obeliscul solar al lui Augustus.
- Fig. 19. *Decursio*, exercițiu militar pentru cortegiul funerar. Columna lui Antoninus Pius (161 d.Ch.). Relief de pe pedestal. Muzeul Vatican, Roma.
- Fig. 20. Triada divină de la Palmira: Aglibol, Ba'alschamin, Malakbel (zeul solar). Relief sculptat, secolul I d.Ch. Muzeul Luvru, Paris.
- Fig. 21. Tetrarhia. Dioclețian și Galerius, Maximian și Constantin I, început sec. IV. Piața San Marco, Veneția.
- Fig. 22.a. Iustinian I (detaliu). Mozaic, 990. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.
- Fig. 22.b. Iustinian I (stânga) și Constantin I (dreapta), închinând Fecioarei cu pruncul, primul, Hagia Sophia, și al doilea, cetatea Constantinopolului. Mozaic, 990. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.
- Fig. 23.a. Christos, între Constantin IX (1042-55) și împărăteasa Zoe (1028-50). Mozaic, (refăcut după) 1024. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.
- Fig. 23.b. Fecioara cu pruncul, între Ioan II Comneanul (1118-43) și împărăteasa Irina (1118-34). Mozaic, 1118. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.
- Fig. 24. Regele Wilhelm II (1166-89) donează catedrala Fecioarei Maria. Mozaic, 1176. Domul din Monreale, Palermo.
- Fig. 25. Tabloul votiv al lui Neagoe Basarab (1512-21), doamnei Despina Milița (1512-21) și al copiilor săi. Frescă, înainte de 1526. Meșterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeș, Argeș.
- Fig. 26. Constantin VII (913-59) și Romanos I (920-44). Monedă bizantină, secolul X. (Talbot Rice 63)
- Fig. 27. Petru Voievod (între 1535-45) și Marco Voievod (asociat la domnie 1537-43?). Frescă, înainte de 1526. Meșterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeș, Argeș.
- Fig. 28. Giotto, Judecata de Apoi (detaliu). Frescă, 1303-05. Capela Scrovegni, Padova.
- Fig. 29. Michelangelo, *Pietà Bandini*. 1547-55. Muzeul Domului Santa Maria del Fiore, Firenze.

## Sursa ilustrațiilor

- Busagli, Marco (ed.). *Roma: l'arte nei secoli*. Udine: Magnus Edizioni, 1995.
- Browning, Robert. *Giustiniano e Teodora*. Milano: Librex, 1974. [1971]
- Mistretta, Francesco. *Il Duomo di Monreale. „Città dal Tempio d'Oro”*. Palermo: Mistretta, 2007.
- Santoto, Rodo. *Palermo. La „Martorana” e San Cataldo*. Palermo: Arnone, 2005.
- Talbot Rice, David. *Byzantine Art*. Oxford: Penguin, 1968.
- Yerasimos, Stéphane. *Constantinople. Istanbul's Historical Heritage*. Paris: Eric Koehler, 2000.



## Résumé

Du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., la formule *funus imaginarium* désignait à Rome un cortège funéraire composé de comédiens portant les masques en cire des ancêtres de l'empereur défunt et les vêtements correspondant à leurs rangs. Appelés également *imagines*, et conservés dans l'*atrium* de la maison impériale (un espace publique), les masques signifiaient la légitimation réciproque, les valeurs de la famille, ainsi que la relation entre le passé, le présent et l'avenir de la communauté.

Bien loin de Rome, en 337 apr. J.-C., Constance II ne peut plus se permettre de faire appel aux « visages » des ancêtres païens lorsqu'il organise les funérailles de son père, Constantin I, le fondateur éponyme de la capitale orientale de l'empire. La maison impériale, convertie dès lors au christianisme, décide de remplacer le cortège de masques par douze faux catafalques rappelant ainsi les apôtres de Jésus. Au milieu, en tant que treizième, l'empereur lui-même.

L'imaginaire byzantin est formé autour du pouvoir glorifié de l'empereur (héritage romain) pour autant que celui-ci soit « envoyé » par Dieu à gouverner le monde des croyants, ayant en même temps l'obligation de gérer la présence de l'image sacrée dans l'empire entier (ajout chrétien). L'imaginaire collectif est le miroir et le support du pouvoir institutionnel dans l'accomplissement de ce « ministériat »

divin. Plus que la croyance ou l'idéologie glorifiant le pouvoir, il réinvente les deux pour que la communauté chrétienne en garde une mémoire commune.

Mais il y a aussi une explication bien plus profonde : la manière dont l'antiquité classique athénienne interprète le politique. Lorsque celle-ci rencontre, dans le Byzance hellénistique, la forme politique de l'empire romain et le discours chrétien, la théocratie des basileus et une iconographie spécifique voient le jour. Ni l'iconoclasme ni l'hésychasme (deux mouvements d'idées du premier millénaire chrétien rappelant différemment la pensée platonicienne) ne parviennent à diminuer le rôle que l'image a dans la relation entre l'individu chrétien et le pouvoir sacré.

C'est à la recherche des racines de l'imaginaire byzantin que les études ici rassemblées se situent. Une approche en archéologue m'a conduit au rite funéraire du monde gréco-romain, articulé à la sémantique de l'image d'une part, et aux représentations réalistes ou symboliques du pouvoir, de l'autre. L'imaginaire collectif se charge alors de conserver la mémoire de la gloire divine ou de la gloire conquise par ses institutions, par la communauté même ou par l'esprit créateur de celle-ci.

Au moment où le monde chrétien assume le péché originel comme cause pour la perte de la gloire divine, il accepte une existence endeuillée et pénitente, dans l'espoir de la rédemption.

C'est bien la leçon d'oubli de la Rome païenne que l'imaginaire de rite byzantin ne cesse de miroiter pendant plus d'un millénaire.

En même temps, mais toujours dans l'attente du pardon, l'occident catholique redécouvre l'antiquité et la liberté de croire à la gloire de l'humain.

**Mots-clés :** *funus imaginarium*, *imagines*, Rome, mémoire, empereur, gloire divine, gloire de l'humain, imaginaire byzantin, image sacrée.

## Abstract

*Funus imaginarium* was the name given in Rome (1-4 c.) to a funeral procession in which actors were wearing the wax death masks of the deceased emperor's ancestors, complete with suitable attire. These masks, called *imagines*, were kept in the *atrium* of the imperial residence (a public place) – a legitimating practice which served as a constant reminder of dynastic values and underlined the ongoing relation between past, present and future of the community.

Away from Rome, in 337 A.D., Constance II is unable to use the effigies of his pagan ancestry when organizing the funeral of his father Constantine I, the eponym founder of the capital city of the Eastern Empire. Therefore, the members of the imperial family, all of them Christian converts, decide to replace the procession of masks with 12 biers standing for the 12 Apostles; in their midst, the emperor's catafalque is the 13th.

The Byzantine imaginary coalesces around the glorified imperial power (a Roman heritage); but, since the emperor is “delegated” by God to rule the community of believers, he also has the duty to control the dissemination of the sacred image within the boundaries of the empire (a Christian addition). The collective imaginary is at the same time a mirror and a means of this divine “ministry”, blending faith and imperial ideology in a single

construction to be preserved in the memory of the Christian community.

This construction, nevertheless, has a still deeper source, which is the understanding of politics in classical Athenian antiquity. This interpretation at the core of the Greek Byzance, combined with the political organization of the Roman Empire and the Christian discourse, will bring forth the imperial theocracy and a specific iconography. Neither iconoclasm, nor hesychasm (two currents of thought attached, albeit in different manners, to the Platonic tradition) will therefore be able to diminish the role of the image in the relationship between the believer and the sacred power.

The present research is an investigation of the deep-seated roots of Byzantine imaginary. This archaeological approach took into account the funeral rites in the ancient Greek and Roman world in relation to the semantics of image, on the one hand, and the realist or symbolic representations of power, on the other. From this vantage point, the collective imaginary becomes a process of memorization of divine glory or the glorification of its institutions, the community and its creative spirit.

When the divine glory is lost as a result of the original sin, the Christian world takes upon it to live the experience of penitent mourning, in the hope of Redemption. This is an exercise in forgetting the pagan Rome at work in the Byzantine imaginary for over a millennium, at a time when, for the very same reason, the Catholic west rediscovers classical antiquity and the freedom to believe in the human apotheosis.

**Keywords:** *funus imaginarium*, *imagines*, Rome, memory, emperor, divine glory, human apotheosis, Byzantine imaginary, sacred image.

În seria *LITERE* au mai apărut (selectiv):

*Analiza povestirii*, Jean-Michel Adam, Françoise Revaz  
*Avangardismul românesc*, George Bădărau  
*Cartea pentru cei mulți*, Ovidiu Aniculăse  
*Deimografia. Scenarii ale terorii în proza românească*, Cătălin Ghiță  
*Drama expresionistă. De la Strindberg la Zografî*, Miruna Bostan  
*Eminescu și cultura indiană*, Demetrio Marin  
*Europa în cincizeci de romane*, Geo Vasile  
*Fantasticul în literatură*, George Bădărau  
*Genul SF*, Roger Bozzetto  
*Introducere în studiile literare*, Dumitru Tucan  
*În căutarea naratorului perfect*, Dragoș Varga  
*Literatură și convertire*, Adrian Vasile Sabău  
*Marile curente ale criticii literare*, Gérard Gengembre  
*Marile teorii ale teatrului*, Marie-Claude Hubert  
*Miorița. Cântec aulic din secolul al XVI-lea*, S.Th. Botnaru  
*Modernismul interbelic*, George Bădărau  
*Naratologia. Introducere în teoria narațiunii*, Mieke Bal  
*Neomodernismul românesc*, George Bădărau  
*N.V. Gogol sau Paradoxurile literaturii moderne*, Marcel Petrișor  
*O teorie a literaturii*, Florica Bodiștean  
*Oceanul balcanic*, Marius Nica  
*Parodia literară. Șapte rescrieri românești*, Livia Iacob  
*Poetica în naratologia lui Lucian Blaga*, Lăcrămioara Solomon  
*Poetica genurilor literare*, Florica Bodiștean  
*Poetica sacrului*, Mina-Maria Rusu  
*Poetica teatrului modern. Luigi Pirandello și Matei Vișniec*, Nicoleta Munteanu  
*Postmodernismul românesc*, George Bădărau  
*Povestea populară. O perspectivă socio-antropologică*, Michel Valière  
*Romancieri interbelici*, Livia Iacob  
*Romantismul englez și german*, Mihai Stroe  
*Romanul*, Gilles Philippe  
*Romanul poetico-filosofic*, Adela Hagi  
*Simbolismul*, George Bădărau  
*Slavici sau iubirea ca mod de viață*, Steliana Brădescu  
*Teme și motive de poetică*, Magda Jeanrenaud  
*Teoria narațiunii*, Franz K. Stanzel  
*Termenii-cheie ai analizei teatrului*, Anne Ubersfeld  
*Tragedia clasică*, Bruno Clément  
*Tragedia greacă*, Christophe Cusset  
*Un secol intoxicat*, Andrada Pintilescu

LIBRĂRII în care puteți găsi cărțile editurii *Institutul European*  
(selectiv)

<p><b>ALBA-IULIA</b>  Librăria <i>Humanitas</i>, str. 1 Decembrie 1918, bl. M10, tel. 0258.826007</p> <p><b>ARAD</b>  Librăria <i>Corina</i>, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257.284749</p> <p><b>BACĂU</b>  Librăria <i>Alexandria</i>, str. Nicolae Bălcescu nr. 12, tel. 0234.545721</p> <p><b>BRAȘOV</b>  Librăria <i>Ralu</i>, str. Mureșenilor nr.12, tel. 0268.412601</p> <p><b>BUCUREȘTI</b>  Librăria <i>Mihai Eminescu</i>, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 021.3158761  Librăria <i>Verona</i>, Str. Pictor Arthur Verona nr. 13, tel 0788.758408  Librăria <i>Humanitas Kretzulescu</i>, Calea Victoriei nr. 45, tel. 021.3135035</p> <p><b>CLUJ</b>  Librăria <i>Logos</i>, str. Republicii nr. 11A, tel. 0264.590297  Librăria <i>Universității</i>, str. Universității nr.1 , tel.0264.598107  Librăria <i>Dacia</i>, str. Memorandumului nr.12, tel.0264.431494</p> <p><b>CONSTANȚA</b>  Librăria <i>Sophia</i>, str. Dragoș Vodă nr. 13, tel. 0241.616365</p> <p><b>CRAIOVA</b>  Librăria <i>Școlii</i>, str. M. Viteazu, bl. 7-14, tel. 0251.412588</p>	<p><b>DEVA</b>  Librăria <i>Prescom Divers</i>, str. Ana Ipătescu nr. 11, tel. 0254.213782</p> <p><b>IAȘI</b>  Librăria <i>Casa Cărții</i>, Bd. Ștefan cel Mare nr.56, tel. 0232.270610  Librăria <i>Junimea</i>, Piața Unirii nr. 4, tel. 0232.412712  Librăria <i>M. Eminescu</i>, str. 14 Decembrie 1989, nr. 1, tel. 0232.264528  Librăria <i>Cubul de sticlă</i>, Bd. Carol I nr. 3-5, tel. 0232.215683  Librăria <i>Alexandria</i>, Str. Al. Lăpușneanu nr. 21, tel. 0232.206066</p> <p><b>PITEȘTI</b>  Librăria <i>Casa Cărții</i>, Bd. Republicii, bl. G1, parter, tel. 0248.214679</p> <p><b>SIBIU</b>  Librăria <i>Polsib</i>, Șos. Alba Iulia nr. 40, tel. 0269.210058  Librăria <i>Humanitas</i>, str. N. Bălcescu nr. 16, tel. 0269.211434</p> <p><b>SUCEAVA</b>  Librăria <i>Casa Cărții</i>, str. N. Bălcescu nr. 8, tel. 0230.530337</p> <p><b>TIMIȘOARA</b>  Librăria <i>Esotera</i>, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 0256.431340  Librăria <i>Noi</i>, str. Hector, nr. 2-4 tel. 0256.220949  Librăria <i>Cărturești</i>, str. Aristide Demetriade nr. 1 (Iulius Mall), tel. 0256.247696  Librăria <i>Humanitas Emil Cioran</i>, str. Florimund Mercy nr. 1, tel. 0256.433180</p>
--	--

Librării ON-LINE

[www.euroinst.ro](http://www.euroinst.ro)  
[www.anticariatonline.ro](http://www.anticariatonline.ro)  
[www.libriaeminescu.ro](http://www.libriaeminescu.ro)  
[www.cartedesucces.ro](http://www.cartedesucces.ro)



**INSTITUTUL  
EUROPEAN**

*Morfologia imaginii* propune o abordare nouă a teoriei imaginii folosindu-se de o perspectivă inedită de prezentare a raportului dintre obiect și subiect, dublată de un larg demers interdisciplinar menit a realiza o sinteză ingenioasă, de o incontestabilă originalitate. Valoarea lucrării este dată, în egală măsură, de viziunea modernă și de erudiția pe care autoarea le dovedește în argumentarea concluziilor pe care le formulează, prin aceasta lărgind considerabil cadrul tradițional de analiză a imaginilor sociale. Toate acestea o recomandă pe Corina Daba-Buzoianu ca pe o cercetătoare de forță a fenomenului imagologic, ale cărei rezultate științifice nu vor putea fi ignorate de niciun specialist în domeniu.

Bogdan-Alexandru Halic



**Corina Daba-Buzoianu**

## **Morfologia imaginii**



Strada Grigore Ghica Vodă nr 13 • Cod 700469 • CP 161, OP 1 • Iași • România • Tel. 40.0232.233800; 40.0788.319462 • Fax 40.0232.230197  
email: [euroedit@hotmail.com](mailto:euroedit@hotmail.com), [editura\\_ie@yahoo.com](mailto:editura_ie@yahoo.com) • [www.euroinst.ro](http://www.euroinst.ro) • [www.cartedesucces.ro](http://www.cartedesucces.ro)

*Constelația valorii*



**INSTITUTUL  
EUROPEAN**

[www.euroinst.ro](http://www.euroinst.ro)





**Carte de succes**

**Librărie online**

**[www.cartedesucces.ro](http://www.cartedesucces.ro)**

Bun de tipar: 2013 • Apărut: 2013 • Format 14 × 19 cm



INSTITUTUL  
EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • cod 707027

Tel. Difuzare: 0788.319462 • Fax: 0232/230197

editura\_ie@yahoo.com • <http://www.euroinst.ro>